ANALISIS KRITIS PENAFSIRAN DI MEDIA SOSIAL:

Wacana, Genealogi, Otoritas dan Autentisitas Konsep Akhir Zaman

Abdul Muiz Amir

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

ANALISIS KRITIS PENAFSIRAN DI MEDIA SOSIAL:
Wacana, Genealogi, Otoritas dan Autentisitas Konsep Akhir Zaman

Abdul Muiz Amir

PASCASARJANA
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
2021

KATA PENGANTAR

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Alhamdulillah atas segala karunia dan nikmat dari Allah SWT berupa kesehatan, kekuatan, kesempatan, dan berkah pengetahuan kepada kami, sehingga selama menempuh studi pada Starata Tiga (S3) program Doktoral, Prodi Studi Islam, konsentrasi Studi Qur'an dan Hadis (SQH) di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga (Suka) Yogyakarta ini dapat selesai dengan lancar dan tepat waktu. Shalawat dan keselamatan semoga senantiasa mengiringi Baginda Rasulullah SAW beserta Keluarga, Sahabatnya, dan seluruh makhluk di muka bumi ini.

Ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada kedua orang tua kami, ibunda tercinta Hj. Halimah Ondeng, S.Ag., dan ayahanda Amir yang telah mencurahkan seluruh tenaga, pikiran, dan perasaan, sehingga anakda dapat menyelesaikan seluruh tahapan pendidikan akademik hingga sampai saat ini. Ucapan yang sama kepada kedua orang tua kami ayahanda Alm. KH. Drs. Jamaluddin Sammang dan ibunda Hj. Akilah Arif, S.Ag. Semoga segala perjuangan, baik materi maupun non-materi yang telah kalian korbankan untuk anakda senantiasa dibalas oleh Allahldengan pahala yang berlipat ganda.

Terima kasih yang tidak terhingga juga saya ucapkan khusus kepada Istri tercinta Rapiah Jamilah binti Jamaluddin yang telah mendampingi, baik sebelum, selama, setelah proses pendidikan ini, hingga di sepanjang hidup kita ke depannya. Semoga kita dikaruniai kesabaran dan ketabahan untuk bersama-sama menempuh proses

perjuangan hidup dalam meraih Ridha Allah SWT di dunia dan akhirat.

Ucapan terima kasih pula yang setinggi-tingginya kepada segenap pihak yang telah berkontribusi, baik secara langsung maupun tidak langsung selama proses studi kami di UIN Suka Yogyakarta ini;

1. Kementerian Agama Republik Indonesia yang telah menfasilitasi beasiswa penuh selama tiga tahun (2018-2021) melalui program Beasiswa MORA 5000 Doktor, sehingga kami dapat menyelesaikan pendidikan ini tanpa mengalami kendala finansial;
2. Dr. H. Nur Alim, M.Pd., selaku Rektor IAIN Kendari (2015-2019) serta Prof. Dr. Faizah Binti Awad, M.Pd., selaku Rektor IAIN Kendari (2019-sekarang), yang telah memberikan izin tugas belajar dan dukungan administrasi selama proses studi ini;
3. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D., selaku Rektor UIN Suka Yogyakarta (2016-2020) dan Prof. Dr. Phil. Almakin, S.Ag., M.A., selaku Rektor UIN Suka Yogyakarta (2020-sekarang), beserta seluruh unsur pimpinan, atas segala dukungan berupa fasilitas sarana dan prasarana dalam menunjang proses pembelajaran kami selama masa studi tiga tahun di UIN Suka Yogyakarta. Kami senantiasa berharap semoga melalui kepeminpinan Bapak Rektor, UIN Suka Yogyakarta untuk Bangsa, UIN Suka Yogyakarta Mendunia, semakin berjaya;
4. Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D., selaku Direktur Pascasarjana UIN Suka Yogyakarta (2015-2021) dan Prof. Dr. KH. Abdul Mustaqim, MA., selaku Direktur Pascasarjana UIN Suka Yogyakarta (2021-sekarang), beserta seluruh unsur pimpinan, tenaga pendidik dan tenaga kependidikan atas segala dukungan dan motivasinya melalui kebijakan-kebijakan

akademik yang memudahkan kami dalam menempuh masa studi ini;

5. Kiyai Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA. Ph.D., selaku Ketua Prodi Studi Islam; Dr. Munirul Ikhwan, Lc., MA., selaku Ketua Jurusan Studi Qur'an dan Hadis (SQH); dan Ibu Intan, beserta segenap tenaga kependidikan di Pascasarjana UIN Suka Yogyakarta. Seluruhnya telah berjasa kepada kami dengan mengorbankan tenaga, waktu dan pikiran demi kelancaran proses pembelajaran hingga proses penyelesaian studi ini;
6. Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah; Prof., Dr., KH. Machasin, MA; Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D; Alm. Prof. Dr. H. Suryadi, M.Ag; Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, MA; Prof. Dr. H. Haddy Shry Ahimsa-Putra, MA., M.Phil; Dr. H. Hamim Ilyas, M.Ag; Kiyai Dr. Phil., Sahiron, MA; Dr. H. Waryono Abdul Ghafur, M.Ag; Dr. H. Fahruddin Faiz, S.Ag., M.Ag; Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA; Kiyai Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA. Ph.D; Dr. Munirul Ikhwan, Lc., MA; serta seluruh Tenaga Pendidik/Dosen Pascasarjana UIN Suka Yogyakarta yang telah berkesempatan membersamai kami melalui sharing ilmu pengetahuan yang luas kepada kami, baik secara langsung melalui kelas pembelajaran maupun secara tidak langsung melalui berbagai momentum kajian keilmuan;

Ucapan terima kasih dan takẓịm kepada segenap pihak yang telah banyak memberikan kontribusi, berupa bimbingan dan arahan kepada kami, sehingga buku ini dapat selesai dengan baik dan tepat waktu;

1. Prof. Dr. H. Siswanto Masruri, M.A., selaku Promotor Pertama, beserta Kiyai Dr. Phil. Sahiron, MA., selaku Promotor Kedua yang telah mendampingi kami selama penulisan buku ini. Keduanya tiada henti memotivasi kami, sehingga buku ini

dapat selesai dengan baik dan tepat waktu. Meskipun, kami menghadapi beragam permasalahan teknis, metodologis, dan substansi penelitian, namun seluruhnya dapat teratasi berkat bimbingan dan arahan dari keduanya;

2. Dr. Munirul Ikhwan, Lc., MA; Prof. Dr. KH. Abdul Mustaqim, MA; dan Kiyai Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., selaku penguji yang juga telah banyak memberikan kontribusi pengetahuan melalui kritik, saran, dan masukan yang bersifat konstruktif, sehingga buku ini dapat selesai dengan baik dan tepat waktu;
3. PT. Mizan Publika yang telah memilih proposal buku kami sebagai karya terbaik dalam program kompetisi Beasiswa Mizan 2020. Berkat fasilitas subsidi buku dan dana penelitian yang diberikan kepada kami selama setahun terakhir ini, sehingga buku ini dapat selesai dengan baik dan tepat waktu.
4. Prof. Dr. Irwan Abdullah dan segenap tim IAScholar, serta Dr. Gutomo Priyatmo dan segenap tim Anomie Coffee yang telah mengizinkan kami untuk ikut serta sebagai partisipan dalam berbagai program pelatihan metodologi penulisan karya ilmiah, khususnya dalam penyusunan buku selama kami berdomisili di Yogyakarta.
5. Seluruh kolega kami di IAIN Kendari, sahabat sekelas di jurusan SQH angkatan 2018, teman-teman di program Beasiswa Mora 5000 Doktor Kementerian Agama angkatan 2018, serta anggota komunitas WIN Sulawesi Tenggara yang tidak dapat kami sebutkan satu per satu. Seluruhnya telah ikut berkontribusi sebagai sahabat diskusi dan berbagi sumber informasi pengetahuan selama penulisan buku ini.

Ucapan terima kasih sebanyak-banyaknya kami haturkan kepada segenap pihak keluarga, guru, dan karib kerabat yang tidak dapat kami sebutkan satu per satu atas segala dukungan moril yang telah

diberikan kepada kami. Semoga Allah SWT melimpahkan ridhanya kepada kita semua. Akhirnya, kami berharap semoga buku ini dapat bermanfaat secara teoretis dan praktis kepada agama, bangsa dan seluruh masyarakat Indonesia yang tercinta.

من اللّٰه المستعن وعليه التكلن، والسلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركته

N U
نهضة العلماء
1926

DAFTAR ISI

DAFTAR GAMBAR

DAFTAR TABEL

DAFTAR SINGKATAN

PAZ : Perang Akhir Zaman
UAZ : Ustaz Akhir Zaman
QS : Al-Qur'an Surah
W : Wafat
H : Hijriyah
M : Masehi
CDA : Critical Discourse Analysis
ICM : Isnad-cum-Matn
CL : Common Link
PCL : Partial Common Link
IPCL : Inverted Parcial Common Link
PPCL : Primary Partial Common Link
RCL : The Real Common Link
SCL : The Seeming Common Link
JTR : Jaringan Transmisi Riwayat
SAW : Sallallahu 'Alaih wa Sallam
RA : Radiyallahu 'Anh
Ormas : Organisasi Masyarakat
NU : Nahdlatul Ulama
HTI : Hizbut Tahrir Indonesia

FPI	: Front Pembela Islam
PA 212	: Persatuan Alumni 212
ISIS	: Islamic State of Iraq and Syria
Pilpres	: Pemilihan Presiden
Paslon	: Pasangan Calon
WNI	: Warga Negara Indonesia
NTS	: Neo-Traditional Salafism

PENDAHULUAN

A. Problem Kajian Akhir Zaman di Media Sosial

Kompleksitas layanan media sosial kini tidak hanya difungsikan oleh masyarakat internet atau netizen sebagai media komunikasi konvensional melainkan juga sebagai ruang negosiasi ideologi, khususnya terkait wacana keagamaan.[1] Fenomena tersebut juga diistilahkan oleh Stig Hjarvard sebagai praktik "*mediatisasi* keagamaan". Menurutnya, salah satu pengaruh *mediatisasi* keagamaan adalah keberhasilannya menggeser fungsi otoritas lembaga formal keagamaan sebagai sumber primer. Hal itu tampak dari kecenderungan kelompok agamawan saat ini yang lebih memilih *platform* media sosial sebagai sumber informasi keagamaan dibandingkan fatwa dari lembaga-lembaga otoritas keagamaan.[2]

Sejalan dengan hal itu, representasi penafsiran teks-teks keagamaan di media sosial lebih banyak menggunakan mode penafsiran populer. Mode tersebut cenderung berbasis pada pemahaman leksikal (terjemah harfiah), dibandingkan penafsiran ilmiah yang berbasis pada kaidah-kaidah *'ulūm al-Qur'ān*.[3] Akibatnya, wacana penafsiran Al-Qur'an di media sosial melibatkan

---

[1] John Downey dan Natalie Fenton, "New Media, Counter Publicity and the Public Sphere," *New Media & Society* Vol. 5, no. 2 (2003): 185–202. Istilah wacana diasosiasikan oleh para pakar ilmu sosio-linguistik sebagai praktik sosial yang dikomunikasikan. Baca, S. Titscher et al., *Methods of Text and Discourse Analysis* (Thousand Oaks: Sage Publications Ltd., 2000), 26.

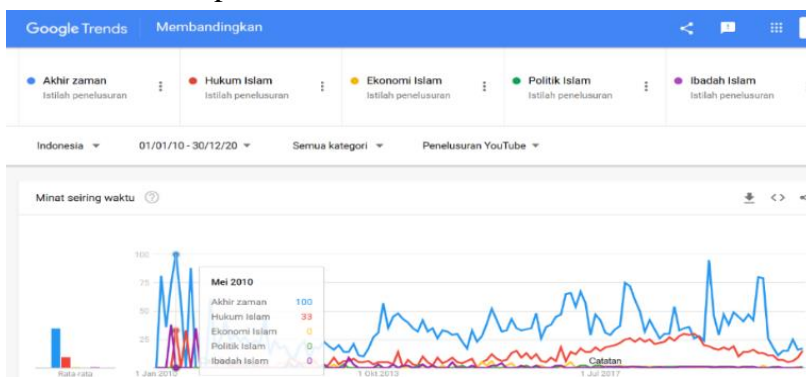
[2] S. Hjarvard, "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change," *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* Vol. 6, no. 1 (2008): 9–26.

[3] Fadhli Lukman, "Digital Hermeneutics and A New Face of The Qur'an Commentary: The Qur'an in Indonesian's Facebook," *Journal Al-Jami'ah* Vol. 56, no. 1 (2018): 95–120.

kontestasi antara inklusivisme dan eksklusivisme.[4] Salah satu konten kajian-kajian keagamaan yang ditengarai menggunakan mode penafsiran tersebut adalah kajian-kajian akhir zaman. Bahkan, kajian tersebut merupakan genre baru di media sosial yang menghadirkan wacana keagamaan bernuansa eksklusivisme. Kajian-kajian itu dapat dengan mudah diakses salah satunya melalui *platform* media sosial YouTube.

Kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman itu juga telah populer oleh kalangan netizen di Indonesia, khususnya selama satu dekade terakhir ini. Kajian-kajian tersebut dipopulerkan oleh para mubalig yang mendapatkan gelar dari para pengikutnya sebagai "Ustaz Akhir Zaman" (disingkat; UAZ). Mereka mendapatkan gelar tersebut karena konten-konten dakwah yang mereka representasikan membincang tentang tema akhir zaman. Popularitas konten tersebut dapat dilacak melalui hasil penelusuran kata kunci "akhir zaman" di YouTube melalui layanan *Google Trends.* Hasil data awal yang ditemukan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa intensitas penggunaan kata kunci tersebut oleh netizen cukup signifikan dengan menempati posisi pencarian terbanyak dibandingkan kata kunci kajian-kajian keagamaan lainnya.[5] Berikut tampilan diagram dari hasil temuan data yang dimaksud;

Gambar 1:

Data Popularitas Tema Akhir Zaman di YouTube

[4] Ulya Fikriyati dan Ahmad Fawaid, "Pop-Tafsir on Indonesian *YouTube* Channel: Emergence, Discourse, and Contestations," dalam *Proceeding AICIS 2019* (Jakarta: https://www.researchgate.net, 2019), 1–10.

[5] Google Trends, https://trends.google.co.id/trends/explore?date=2015-01-01 2020-06-13&geo=ID&gprop=*YouTube*&q=akhir zaman, hukum, ekonomi islam, politik islam, ibadah islam,%2Fm%2F0j6y3, diakses pada tanggal 13 Juni 2020,

Kajian-kajian akhir zaman diproduksi dan didistribusikan oleh UAZ melalui beragam jenis mode kajian, mulai dari ceramah di masjid, seminar di hotel, hingga tayangan-tayangan *vlog*, baik dalam bentuk ceramah tunggal, maupun melalui program perjalanan wisata religi. Dari sejumlah tema yang mereka representasikan dalam kajian-kajian tersebut, tema perang akhir zaman (disingkat; PAZ) yang mayoritas ditemukan di dalamnya. Mereka juga menyebutnya dengan istilah *Malḥmat al-Kubrā'* (*Armagedon),* serta mengartikulasikannya sebagai bagian dari gerakan jihad di akhir zaman. Menurut mereka, gerakan itu merupakan misi umat Islam di akhir zaman untuk menegakkan negara Islam yang berbasis pada sistem pemerintahan *khilāfah 'alā minhāj an-nubuwah*. Mereka juga menegaskan bahwa misi tersebut hanya dapat terealisasi setelah umat Islam di akhir zaman mengalahkan musuh-musuh mereka melalui momentum perang suci tersebut.[6]

Persoalannya kemudian adalah pembahasan tentang tema PAZ ternyata masih cenderung berpolemik di kalangan para peneliti dan cendekiawan Muslim. Para peneliti yang mendalami kajian-kajian terorisme mengungkapkan bahwa kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional juga menggunakan tema yang serupa untuk merekrut anggota baru.[7] Volkhard Krech dan Michele Dillon mengingatkan bahwa narasi-narasi perang suci dapat memantik gejala awal munculnya fanatisme beragama yang berlebihan sehingga rentan memicu embrio paham ekstremisme dalam beragama.[8] Penting untuk diwaspadai bahwa ternyata kelompok militansi Jihadis-ekstremisme kini sedang mengarahkan

---

[6] *YouTube*, https://www.*YouTube*.com/watch?v=1-Z6R369_sU, diakses pada 26 April 2020.

[7] Matteo Vergani and Dennis Zuev, "Neojihadist Visual Politics: Comparing *YouTube* Videos of North Caucasus and Uyghur Militants," *Asian Studies Review* 39, no. 1 (2014): 1–22. Baca juga, A. N. Celso, "The 'Caliphate' in the Digital Age: The Islamic State's Challenge to the Global Liberal Order," *International Journal of Interdisciplinary Global Studies* Vol. 10, no. 10 (2015): 1–26. Baca juga, A. N. Celso, "Dabiq: IS's Apocalyptic 21st Century Jihadist Manifesto," *Journal of Political Sciences & Public Affairs* Vol. 2, no. 4 (2014): 1–4. Baca juga, G. Fealy, "Apocalyptic Thought, Conspiracism and Jihad in Indonesia," *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* Vol. 41, no. 1 (2019): 63–85.

[8] V. Krech, "Sacrifice and Holy War: A Study of Religion and Violence," in *International Handbook of Violence Research*, ed. Wilhem Heitmeyer dan John Hagan (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), 1005–1021. Baca juga, Michele Dillon, "The Sociology of Religion in Late Modernity," in *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michele Dillon (New York: Cambridge University Press, 2003), 3–15.

target perekrutan anggota baru ke negara-negara di bagian kawasan Asia Tenggara, utamanya tiga negara mayoritas Muslim, yaitu Malaysia, Filipina, dan Indonesia.[9]

Pandangan yang senada juga dikemukakan oleh para cendekiawan Muslim. Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā mengklaim bahwa pembahasan tentang akhir zaman mengandung narasi-narasi propaganda politik yang cenderung melegalkan kekerasan (*extremism-violence*).[10] Selain itu, Ibn Kaṡīr juga mengklaim bahwa mayoritas riwayat-riwayat hadis tentangnya berstatus *ḍa‘īf* (lemah), mengandung kisah-kisah *isra’iliyāt,* dan riwayat-riwayat *mawḍu‘āt* (palsu).[11] Meskipun pandangan itu ditepis oleh Musyārī Sa‘īd dan Maḥmūd Mutawallī dalam disertasi mereka. Mereka mengklaim bahwa terdapat riwayat-riwayat hadis akhir zaman yang masih dapat dibuktikan validitasnya sampai pada level *ṣaḥīḥ,* hingga *mutawātir ma‘nawī.*[12]

David Cook (pakar sejarah Islam di Rice University Amerika) juga ikut menanggapi polemik tersebut. Ia mengklaim bahwa terdapat indikasi ketidakselarasan antara redaksi Al-Quran dan hadis dalam mendeskripsikan konsep hari kiamat. Menurutnya, redaksi Al-Quran hanya sebatas mendeskripsikannya sebagai peristiwa eskatologi, sedangkan riwayat-riwayat hadis justru lebih banyak mendeskripsikannya dalam wilayah konteks apokaliptik.[13] Kesimpulan Cook itu seolah menunjukkan indikasi persoalan otentik dan autentisitas antara dua sumber wahyu tersebut. Padahal, para ulama menempatkan keduanya sebagai produk wahyu yang berasal

---

[9] Naufal Armia Arifin, “The Evolution of ISIS in Indonesia With Regards to Its Social Media Strategy,” *Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional* Vol. 13, no. 2 (2017): 145–158. Baca juga, N. L. Moir, “ISIL Radicalization, Recruitment, and Social Media Operations in Indonesia, Malaysia, and the Philippines,” *Prism* Vol. 7, no. 1 (2017): 90–107.

[10] Muḥmmad ‘Abduh dan Muḥammad Rāsyīd Riḍā’, *Al-Manār: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*, (Cairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), Vol.9, 403-407. Baca juga, *Ibid*, Vol. 1, 8-9.

[11] Abū al-Fidā’ ‘Imāduddīn Ismā‘īl bin ‘Umar Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Vol. 1, 6.

[12] Musyārī Sa‘īd, *Ārā’ Muḥammad Rāsyīd Riḍā al-‘Aqā‘idiyah fī Asyrāṭ as-Sā‘ah al-Kubrā’ wa Āṡaruhā al-Fikriyyah* (Kuwait: Maktabah al-Imām aż-Żahabī li an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 2014), 359-357. Baca juga, Tāmir Muḥmmad Maḥmūd Mutawallī, *Manhaj asy-Syaikh Muḥammad Rasyīd Riḍā fī al-‘Aqīdah* (Jeddah: Dār Mājid ‘Asīrī, 2004), 838-840.

[13] David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (New Jersey: The Darwin Press, 2002), 9.

dari objek dan waktu yang sama. Menurut mereka hadis sejatinya berfungsi sebagai *bayān* terhadap redaksi Al-Quran.[14]

Perdebatan akademik terkait fenomena tersebut ternyata belum banyak dieksplorasi oleh para peneliti di bidang studi Al-Quran dan Hadis. Padahal, fenomena konstruksi wacana akhir zaman juga mengandung praktik penafsiran teks-teks keagamaan di dalamnya. Itulah sebabnya, konstruksi wacana tersebut penting untuk ditinjau kembali secara kritis. Alasan itulah yang melatari kegelisahan akademik penelitian ini, sehingga terinspirasi untuk ikut terlibat dalam diskursus kajian tersebut dengan menempuh tiga langkah analisis kritis, yaitu; *pertama,* analisis kritis wacana; *kedua*, analisis kritis historisitas; *ketiga*, analisis kritis konseptual (hermeneutis).

Penelitian ini penting dilakukan untuk mengungkap adanya praktik misrepresentasi dalam proses konstruksi penafsiran terhadap redaksi Al-Quran dan hadis, khususnya dalam mode kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman di YouTube. Bila penelitian ini tidak dilakukan, maka setiap mubalig dapat dengan bebas mengklaim penafsirannya otoritatif. Oleh karena itu, penelitian ini berangkat dari sebuah argumen bahwa kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman sarat mengandung praktik misrepresentasi. Praktik tersebut tentu saja rentan berkontribusi terhadap penyebaran doktrin ekstremisme keagamaan di Indonesia. Hal itu disebabkan karena adanya indikasi kesamaan narasi-narasi wacana akhir zaman yang digunakan oleh UAZ di YouTube dengan narasi indoktrinasi yang digunakan oleh kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional yang menganut ideologi *apocalypticism*.

B. Fokus Penelitian Konten Kajian Akhir Zaman di YouTube

Buku ini merangkum pokok-pokok permasalahan dari fenomena yang telah saya uraikan sebelumnya. Pokok-pokok permasalahan itu selanjutnya saya rumuskan ke dalam tiga pertanyaan penelitian sebagai berikut: Pertama, bagaimana konstruksi metodologi dan ideologi penafsiran yang direpresentasikan oleh UAZ terkait wacana akhir zaman di YouTube? Kedua, bagaimana genealogi wacana akhir zaman dalam catatan sejarah apokaliptik

---

[14] Mannā‘ bin Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṡ fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* (Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, 2000), 340-341. Baca juga, Muḥammad Ḥusain aż-Żahabī, *At-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kuwait: Dār an-Nawādir, 2010), 43-45. Baca juga, Abū ‘Abdullāh Badruddīn az-Zarkāsyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Damsyik: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiah, 1957), Vol. 2, 175-176.

Islam? dan Ketiga, mengapa otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman penting dibuktikan validasinya dalam redaksi Al-Quran dan hadis?

Fokus penelitian tersebut secara umum bertujuan untuk mengungkap ragam problematika penafsiran Al-Quran dan hadis yang direpresentasikan oleh para mubalig di media sosial. Oleh sebab itu, penelitian ini secara khusus bertujuan untuk; *pertama*, mengungkap karakteristik metodologi dan ideologi terselubung di balik produk penafsiran Al-Quran dan hadis yang direpresentasikan oleh UAZ di YouTube. Melalui analisa tersebut, maka dapat diketahui praktik misrepresentasi penafsiran yang terjewantahkan dalam mode kajian-kajian akhir zaman di YouTube. *Kedua*, mengeksplorasi genealogi historis konstruksi wacana akhir zaman dalam catatan sejarah apokaliptik Islam. Melalui analisis tersebut, maka dapat diungkap aspek transmisi dan transformasi, serta hubungan relasional ideologis antara konstruksi wacana akhir zaman di era kontemporer dengan wacana yang telah berkembang di sepanjang sejarah apokaliptik Islam. *Ketiga*, mengidentifikasi secara kritis status otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman, khususnya terkait dengan wacana PAZ antara redaksi Al-Quran dan redaksi hadis. Melalui analisa ini, maka dapat diungkapkan posisi konsep tersebut dalam ajaran teologi Islam serta asal muasal sumber autentiknya.

Berdasarkan dua tujuan penelitian tersebut, maka kegunaan penelitian ini mencakup dua bagian, yaitu; *pertama*, kegunaan teoretis dalam ruang lingkup akademik, khususnya pengembangan metodologi penelitian terhadap studi Al-Quran dan hadis. Pada posisi tersebut, penelitian ini secara spesifik bermanfaat untuk mengembangkan lanskap objek formil dan material dalam penelitian tersebut. Pada wilayah objek material, penelitian produk penafsiran dengan penafsiran selama ini cenderung terpisah. Namun, penelitian ini berusaha mengelaborasi antara keduanya dalam satu *framework* penelitian. Pada wilayah objek formil, penelitian ini telah membuktikan bahwa integrasi multidisipliner keilmuan antara studi sosio-linguistik, studi historis, dan studi hermeneutis dapat bekerjasama untuk mengungkap ketimpangan produk penafsiran dan konseptual terkait wacana akhir zaman. *Kedua*, kegunaan penelitian ini juga bermanfaat sebagai informasi awal bagi masyarakat umum, utamanya terkait bahaya laten di balik berbagai unsur-unsur misrepresentasi dalam produk penafsiran Al-Quran dan hadis di

media sosial. Oleh karena itu, analisis kritis tetap menjadi keniscayaan untuk menyaring validitas sumber informasi terkait konten kajian-kajian keagamaan di media sosial.

C. Dinamika Studi Wacana Penafsiran di YouTube

Kajian dengan judul *Analisis Kritis Penafsiran di Media Sosial*: *Wacana, Genealogi, Otoritas dan Autentisitas Konsep Akhir Zaman*, hingga saat ini belum pernah dikaji secara spesifik oleh para peneliti sebelumnya. Meskipun demikian, terdapat beberapa variabel dari penelitian ini yang identik dengan beberapa studi terdahulu. Berikut uraian studi-studi terdahulu yang dimaksud;

1. Studi Penafsiran Al-Quran dan Hadis di Media Sosial

Praktik penafsiran Al-Quran dan hadis saat ini telah mengalami integrasi melalui berbagai layanan teknologi, termasuk media sosial.[15] Itulah sebabnya, penelitian studi Al-Quran dan hadis sudah saatnya melirik media tersebut sebagai objek material penelitian. Meskipun ternyata kajian-kajian semacam itu belum banyak disentuh oleh para peneliti studi penafsiran Al-Qur'an dan Hadis. Sahiron Syamsuddin secara spesifik memetakan kecenderungan penelitian studi Al-Quran dan hadis yang berkembang saat ini. Ia mengklasifikasinya ke dalam empat fokus kajian yaitu; *pertama*, kajian yang tersentralisasi pada analisis *naṣ* atau redaksi Al-Quran dan hadis sebagai objek material penelitian. *Kedua*, kajian yang fokus pada produk penafsiran dalam literatur-literatur kitab tafsir. *Ketiga*, kajian yang fokus pada aspek konstruksi metodologi penafsiran; dan *keempat*, kajian yang difokuskan pada praktik-praktik penerimaan masyarakat terhadap keduanya (resepsi atau apropriasi).[16]

Perkembangan studi penafsiran Al-Quran dan hadis ternyata tidak hanya terbatas pada objek material tersebut. Terdapat beberapa peneliti yang telah memulai menggunakan media sosial sebagai objek material penelitian. Setidaknya kajian semacam itu embrionya telah dimulai oleh Nadirsyah Hosen dalam *Tafsir Al-Quran di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial*. Nadirsyah menggunakan pendekatan kritis yang disajikan

---

[15] Fadhli Lukman, "Tafsir Sosial Media di Indonesia," *Jurnal Nun* Vol. 2, no. 2 (2016): 117–139.

[16] Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir," *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* Vol. 12, no. 1 (2019): 131–149.

secara tematik, serta diproyeksikannya untuk merespons praktik penafsiran teks-teks keagamaan di media sosial. Akan tetapi, kajian tersebut tidak menampilkan konstruksi produk penafsiran di media sosial, justru Nadirsyah hanya melakukan konfirmasi historis melalui beberapa literatur tafsir dan hadis sebagai konter narasi interpretasi yang muncul di media sosial.[17] Berbeda halnya dengan penelitian ini, yang tidak hanya menyoroti hasil interpretasi semacam itu, melainkan terlebih dahulu mengidentifikasi konstruksi produk penafsiran Al-Quran dan hadis terkait wacana akhir zaman yang direpresentasikan oleh para mubalig di YouTube.

Penelitian serupa juga telah dilakukan oleh Fadhli Lukman dalam *Digital Hermeneutics and A New Face of the Qur'an Commentary*. Kajiannya itu difokuskan pada studi penafsiran Al-Qur'an yang muncul di media sosial, dalam hal ini dia memilih Facebook sebagai objek materialnya. Hasil temuannya menunjukkan bahwa terdapat tiga kecenderungan yang muncul dalam aktivitas penafsiran di dalamnya yaitu; kecenderungan tekstual, kontekstual, dan tafsir ilmi. Menurutnya, kecenderungan itu telah merubah paradigma penafsiran Al-Qur'an dari pendekatan yang ilmiah menjadi format populer di era digital. Dampaknya kemudian adalah melemahnya otoritas keagamaan, sehingga semakin memudahkan setiap orang untuk memahami Al-Qur'an di media sosial.[18] Meskipun demikian, penelitian tersebut belum mengungkap aspek karakteristik terhadap ideologi penafsiran yang digunakan oleh tokoh agamawan yang ditelitinya. Adapun penelitian ini justru melihat sisi karakteristik metodologi penafsiran dan ideologi keagamaan di balik penafsiran yang dikonstruksi oleh para mubalig melalui kajian-kajian akhir zaman di YouTube.

Penelitian lainnya juga telah dilakukan oleh Johanna Pink yang fokus pada genealogi sejarah penafsiran Al-Qur'an dari era klasik hingga era kontemporer (media). Pink berusaha untuk mengulas berbagai macam pendekatan penafsiran yang tumbuh dalam tradisi Islam, serta agen yang berperan penting di balik dinamika itu.

---

[17] Nadirsyah Hosen, *Tafsir Al-Qur'an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial* (Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2019). Baca juga, Nadirsyah Hosen, *Saring Sebelum Sharing: Pilih Hadis Sahih, Teladani Kisah Nabi Muhammad Saw., dan Lawan Berita Hoaks*, ed. Supriyadi and Nurjannah Intan (Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2019).

[18] Lukman, "Digital Hermeneutics and A New Face of The Qur'an Commentary: The Qur'an in Indonesian's Facebook."

Dengan berbekal pendekatan genealogi historis, Pink berusaha mengungkap relasi antara keduanya secara diakronik. Hasil temuannya menunjukkan bahwa fenomena intelektual yang terjadi dalam konteks sosial tertentu, di mana penafsiran individu didorong untuk menonjol atau dipinggirkan. Untuk memahami hal itu, seseorang harus mengenali keterkaitannya dengan jaringan hubungan kekuasaan lokal dan global serta peran media modern.[19] Penelitian tersebut belum menyentuh aspek otoritas dan autentisitas konseptual dari wacana penafsiran yang tumbuh di media sosial. Berbeda halnya dengan penelitian ini, yang juga fokus dalam mengurai aspek otoritas dan autensitas konseptual terkait relasi antara Al-Qur'an dan hadis dalam wacana penafsiran.

Penelitian serupa juga dilakukan oleh Fikriyati dan Fawaid yang bertujuan untuk menyoroti maraknya tren "pop-tafsir" yang mendorong munculnya madrasah tafsir di media sosial khususnya YouTube. Penelitiannya itu menggunakan pendekatan sosial dengan meminjam konsep "habitus" yang digagas oleh Pierre Bourdieu. Hasil temuannya menunjukkan bahwa media sosial telah menjadi wahana dalam memproduksi kontestasi "pop-tafsir" yang melahirkan dua kecenderungan kelompok yaitu, inklusivisme dan eksklusivisme. Menurutnya, kecenderungan itu sarat kepentingan ideologis *multilayers*.[20] Penelitian tersebut sama sekali belum masuk ke dalam wilayah perdebatan metodologi penafsiran yang tumbuh di media sosial. Adapun penelitian ini tidak difokuskan pada isu madrasah tafsir, melainkan fokus pada kajian-kajian keagamaan yang menggunakan metodologi penafsiran ayat-ayat Al-Quran dan hadis sebagai legitimasi wacana akhir zaman.

2. Studi Akhir Zaman

Salah satu keunikan konsep akhir zaman adalah karena telah dikanonisasi oleh para *millenarian* Muslim secara khusus dalam literatur-literatur apokaliptik Islam. Para peneliti dari kalangan "*outsider*" telah banyak menggunakan literatur semacam itu sebagai objek material penelitian mereka. David Cook,[21] John J. Collins,[22]

---

[19] Johanna Pink, *Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Bristol: Equinox, 2019).

[20] Fikriyati dan Fawaid, "Pop-Tafsir on Indonesian *YouTube* Channel: Emergence, Discourse, and Contestations."

[21] David. Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (New York: Syracuse University Press, 2005). Baca juga, David Cook, "Early Islamic and Classical

John B. Taylor,[23] Hayrettin Yücesoy,[24] Jean-Pierre Filiu,[25] Jamel Velji,[26] dan Muhammad Rikza Muqtada,[27] merupakan sejumlah peneliti yang telah lebih awal mengkaji fenomena tersebut. Kajian-kajian mereka itu menggunakan pendekatan hermeneutika filosofis dan historis dalam rangka menemukan dinamika konsep apokaliptik Islam melalui literatur-literatur klasik dan kontemporer. Hasil temuan mereka menunjukkan mayoritas dari beberapa literatur tersebut fokus pada konstruksi konsep *mahdisme* dan *mesianik* yang lahir akibat munculnya resistensi politik sejak paruh akhir abad pertama Hijriyah, hingga era kontemporer. Selain itu, konsep akhir zaman atau apokaliptik Islam juga terlibat dalam perdebatan teologis antara kelompok ideologi Sunni, Syi'ah, Mu'tazilah, dan Salafisme. Wacana akhir zaman itu selanjutnya berkembang sebagai respons terhadap kegagalan sistem politik pemerintahan yang diterapkan di setiap lingkungan tempat mereka berinteraksi. Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut belum melihat secara menyeluruh terkait aspek transmisi dan transformasi terhadap perkembangan wacana akhir zaman dari masa ke masa. Berbeda halnya dengan penelitian ini yang tidak hanya fokus tentang isu *mahdisme* di satu era, melainkan juga mengakomodasi kajian tentang konsep PAZ atau *al-fitan, al-malāḥim*. Selain itu, kajian ini tidak hanya berkutat pada kajian sejarah klasik, melainkan juga mencakup era kontemporer atau virtual.

Penelitian lainnya juga dilakukan oleh Matthew Henry Musselwhite,[28] Anthoni Celso,[29] Boutz Benninger,[30] J. M. Berger,[31]

Sunni and Shi'ite Apocalyptic Movements," in *The Oxford Handbook of Millennialism*, ed. Catherine Wessinger (New York: Oxford Press, 2011), 1–18.

[22] John J. Collins, "What Is Apocalyptic Literature?," dalam *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1–16.

[23] Taylor, "Some Aspects of Islamic Eschatology."

[24] Hayrettin Yücesoy, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbāsid Caliphate in the Early Ninth Century* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2009).

[25] Jean-Pierre Filiu and M. B. DeBevoise, *Apocalypse in Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 2011).

[26] Jamel Velji, *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire* (Edinburgh: Endiburgh University Press, 2016).

[27] Muhammad Rikza Muqtada, "Millenarianisme Islam: Studi Tentang Transformasi Ide Dalam Hadis-Hadis Mahdawiyah," in *Disertasi, Prodi. Studi Islam*, ed. Suyadi and AlMakin (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2018).

[28] Matthew Henry Musselwhite, "ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State," dalam *Masters Theses &*

dan Henrik Gråtrud.[32] Mereka fokus pada kajian strategi penyebaran dogmatisasi ideologi keagamaan yang dilakukan oleh kelompok Jihadis-ekstremisme (ISIS, Al-Qaedah, Taliban, dan sejenisnya). Hasil temuan mereka menunjukkan bahwa strategi propaganda yang dilakukan oleh kelompok tersebut, cenderung menggunakan justifikasi kitab suci sebagai kedok untuk merekrut anggota baru. Mereka mendistribusikannya melalui konten-konten keagamaan berupa pesan teks, gambar, *memes*, audio, dan video yang dipublikasikan dalam bentuk buku elektronik, video dokumenter, buletin virtual, dan majalah digital.

Antony Celso,[33] Stella Marega,[34] Heather Selma Gregg,[35] mengemukakan bahwa sejarah munculnya gerakan kelompok-kelompok tersebut dibentuk oleh tiga jenis motivasi kekerasan beragama yaitu; *pertama*, gerakan mempertahankan ideologi politik keagamaan dan gerakan motivasi teologis; *kedua*, gerakan sosial fundamentalisme yang ditopang oleh tekanan kolonialisme; dan *ketiga*, gerakan perjuangan untuk mewujudkan ramalan masa depan akhir zaman dalam rangka mendirikan negara Islam yang berdaulat. Khusus pada gerakan yang ketiga, secara spesifik menggunakan propaganda narasi-narasi perjuangan dalam rangka menegakkan negara Islam dengan berdasarkan pada ramalan-ramalan *mesianik*.

Penelitian lainnya juga dilakukan oleh Greg Fealy,[36] Sarah Ponder, Jonathan Matusitz,[37] Vaughan Phillips,[38] Klausen[39] Naufal

Specialist Projects, The Faculty of the Department of Philosophy and Religion (Bowling Green: Western Kentucky University, 2016).

[29] Celso, "The 'Caliphate' in the Digital Age: The Islamic State's Challenge to the Global Liberal Order."

[30] J. Boutz, H. Benninger, dan A. Lancaster, "Exploiting the Prophet's Authority: How Islamic State Propaganda Uses Hadith Quotation to Assert Legitimacy."

[31] J. M. Berger, "The Metronome of Apocalyptic Time: Social Media as Carrier Wave for Millenarian Contagion," *Perspectives on Terrorism* Vol. 9, no. 4 (2015): 61–71.

[32] H. Gråtrud, "Islamic State Nasheeds as Messaging Tools," *Studies in Conflict in Terrorism* Vol. 39, no. 12 (2016): 1050–1070.

[33] Celso, "Dabiq: IS's Apocalyptic 21st Century Jihadist Manifesto."

[34] S. Marega, "Apocalyptic Trends in Contemporary Politics," *Estudios* Vol. 35, no. 1 (2017): 411–431.

[35] H. S. Gregg, "Three Theories of Religious Activism and Violence: Social Movements, Fundamentalists, and Apocalyptic Warriors," *Terrorism and Political Violence* Vol. 28, no. 2 (2016): 338–360.

[36] Fealy, "Apocalyptic Thought, Conspiracism and Jihad in Indonesia."

Armia Arifin,[40] Nathaniel Moir,[41] untuk mengungkap strategi penyebaran propaganda politik keagamaan melalui wahana media sosial. Hasil temuan mereka menunjukkan bahwa kelompok militansi jihadis-ekstremisme jaringan transnasional juga menggunakan wacana akhir zaman sebagai narasi-narasi propaganda politik secara virtual.

Matthias Riedl justru berbeda dalam menanggapi fenomena tersebut. Menurutnya, konstruksi wacana akhir zaman hanya muncul pada awal era modern, terutama ketika pengaruh mistis dan humanis merusak kredo determinis atau keyakinan terhadap eksistensi takdir Tuhan. Temuan yang merepresentasikan isu-isu kekerasan akibat propaganda akhir zaman kemudian diujinya dengan menggunakan beberapa contoh kasus terorisme modern. Hasil temuannya menunjukkan kategori tersebut hanya berlaku dalam lingkup tren pemahaman terorisme modern tertentu. Fenomena itu muncul dari hasil interpretasi terhadap simbol-simbol kelompok teroris, bukan pada indikator adanya gejala ekstremisme dan fundamentalisme.[42]

Hasil temuan itu selanjutnya direspons oleh Justin O'Shea,[43] Siti Naqiayah Mansor, dkk.,[44] Moojan Momen,[45] dan Scott Philip Segrest.[46] Menurut mereka, kelompok-kelompok gerakan jihadis-ekstremisme juga menggunakan motivasi narasi-narasi akhir zaman. Konsep itu mereka konstruksi melalui berbagai formulasi ramalan

---

[37] S. Ponder dan J. Matusitz, "Examining ISIS Online Recruitment through Relational Development Theory," *Connections: The Quarterly Journal* Vol. 16, no. 4 (2017): 35–50.

[38] V. Phillips, "The Islamic State's Strategy: Bureaucratizing the Apocalypse Through Strategic Communications," *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 40, no. 9 (2017): 731–757.

[39] J. Klausen, "Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq," *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 38, no. 1 (2015): 1–22.

[40] Arifin, "The Evolution of ISIS in Indonesia With Regards to Its Social Media Strategy."

[41] Moir, "ISIL Radicalization, Recruitment, and Social Media Operations in Indonesia, Malaysia, and the Philippines."

[42] M. Riedl, "Terrorism as 'Apocalyptic Violence': On the Meaning and Validity of a New Analytical Category," *Social Imaginaries* Vol. 3, no. 2 (2017): 77–107.

[43] J. O'Shea, "ISIS: The Role of Ideology and Eschatology in the Islamic State," *The Pardee Periodical Journal of Global Affairs* Vol. 1, no. 2 (2018): 51–65.

[44] S. N. Mansor, S. H. Hamjah, dan I. N. A. Zur Raffar, "Ideologi Gerakan Islamic State of Iraq and Sham (ISIS) Di Malaysia," *Islāmiyyāt* Vol. 40, no. 2 (2018): 95–103.

[45] M. Momen, "Millennialist Narrative and Apocalyptic Violence," *Journal of the British Association for the Study of Religion (JBASR)* Vol. 20, no. 1 (2018): 1–18.

[46] S. P. Segrest, "ISIS's Will to Apocalypse," *Politics, Religion & Ideology* Vol. 17, no. 4 (2016): 352–369.

masa depan tentang berdirinya negara Islam di akhir zaman. Dogma semacam itu didukung oleh tekanan sosial dan politik Barat yang semakin mendorong mereka untuk segera merubah sistem politik global, dengan menawarkan sistem negara berbasis agama.

Kajian-kajian terdahulu pada sub kategori ini memilih objek material kelompok-kelompok Jihadis-ekstremis jaringan transnasional, dalam rangka mengungkap keterkaitan antara wacana akhir zaman sebagai sebuah strategi untuk melancarkan aksi propaganda politik. Adapun kajian ini tidak berkepentingan untuk membuktikan bahwa objek yang dikaji merupakan afiliasi dari kelompok tersebut, sebagaimana yang dimaksudkan oleh para peneliti sebelumnya. Melainkan, analisis kritis yang dilakukan terhadap objek material yang dipilih adalah tokoh agamawan yang aktif mengadakan kegiatan kajian-kajian keagamaan melalui media sosial. Ketiagan itu mereka lakukan dalam rangka mensosialisasikan wacana akhir zaman sebagai bagian dari ajaran fundamental dalam dogma teologi Islam di Indonesia.

3. Studi Otoritas dan Autentisitas Konseptual dalam Al-Quran dan Hadis

Kajian ini selain fokus pada tinjauan analisis wacana kritis terhadap produk penafsiran Al-Quran dan hadis di media sosial, penelitian ini juga diproyeksikan untuk tinjauan analisis kritis terhadap otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman dalam Al-Quran dan hadis. Analisis semacam ini bukanlah fenomena baru dalam diskursus studi Al-Quran dan hadis. Secara konseptual, penelitian tersebut lebih awal dilakukan oleh Aisha Y. Musa dalam *Ḥadīth as Scripture*: *Discussion on the Authority of Prophetic Tradition on Islam*. Kajiannya itu fokus untuk membangun sebuah kerangka teoretis dan metodologis terkait pengujian status sebuah konsep dalam ajaran Islam. Studi itu disebutnya dengan konsep "*authotority and autenticity*". Dia berusaha mengeksplorasi eksistensi antara kelompok "*Duality Revelation*" dan "*Qur'an Alone*". Hasil temuannya menunjukkan bahwa konsep "*authority and autenticity*" dapat bekerja dengan baik untuk menguji status Al-Quran dan hadis sebagai redaksi wahyu.[47]

[47] Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* (New York: Palgrave and Macmillan, 2008).

Penelitian lainnya yang ditemukan terkait kajian serupa di antaranya; Gharaibeh,[48] Donner,[49] Ayoub,[50] Dudereja,[51] dan mengkaji tentang adanya indikasi kesenjangan makna terhadap term-term tertentu dalam redaksi Al-Quran dan hadis. Term *Khilāfah*, *Żimmah*, *Sunnah*, dan lain sebagainya merupakan salah contoh yang telah diteliti oleh para peneliti terdahulu tersebut.

Penelitian yang lebih spesifik pada isu kesenjangan konseptual antara Al-Quran dan hadis terkait konsep akhir zaman, di antaranya telah dilakukan oleh David Cook,[52] dan Todd Lawson.[53] Akan tetapi, hasil temuan mereka hanya sampai pada kesimpulan bahwa Al-Quran sama sekali tidak mengandung narasi-narasi apokaliptik. Adapun kajian ini berusaha untuk mengkaji lebih komprehensif terhadap analisis wacana, genealogi, otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman yang belum pernah diterapkan oleh para peneliti terdahulu.

D. Studi Wacana Penafsiran di YouTube sebagai Kerangka Konseptual

Buku ini menerapkan paradigma integrasi keilmuan berbasis pendekatan multidisiplinari dalam rangka menjawab rumusan masalah di dalamnya. Ketiga pendekatan yang diintegrasikan itu adalah; *pertama*, studi sosial-linguistik yang secara spesifik meminjam kerangka teori *critical discourse analysis* (CDA). Pendekatan tersebut digunakan untuk menjawab problematika wacana akhir zaman di YouTube. *Kedua*, studi historisitas dengan menerapkan pendekatan genealogi historis. Pendekatan ini digunakan untuk menjawab problematika historisitas konsep akhir zaman dari

[48] Rohile Gharaibeh, "At-Ta'ārud aẓ-Ẓāhirī bayn Al-Qur'ān wa as-Sunnah," *Majallah al-Manārah li al-Buḥūṡ wa ad-Dirāsah* Vol. 23, no. 2 (2017): 95–126. Baca juga, 'Abd al-Khāliq 'Abd al-Ganī, *Ḥujjiyah as-Sunnah* (Beirut: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1983), 508.

[49] Fred M. Donner, *Narrative of Islamic Origin: The Begining of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press Inc, 1998).

[50] Mahmoud Ayoub, "Dhimmah in Qur'an and Hadith: With Commentary," *Arab Studies Quarterly* Vol. 5, no. 2 (1983): 172–191.

[51] Adis Duderija, "Evolution in the Concept of Sunnah during the First Four Generations of Muslims in Relation to the Development of the Concept of an Authentic Ḥadīth as Based on Recent Western Scholarship," *Arab Law Quarterly* Vol. 26, no. 4 (2012): 393–437.

[52] Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*.

[53] Tood Lawson, "Duality, Opposition and Typology in the Qur'an: The Apocalyptic Substrate," *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 10, no. 2 (2008): 23–49.

masa ke masa secara diakoronik. Adapun tujuannya adalah untuk mengungkap aspek transmisi dan transformasi wacana akhir zaman dari era klasik hingga kontemporer; dan *ketiga*, studi penafsiran teks-teks kitab suci dengan menerapkan pendekatan hermeneutika kritis yang dipadukan dengan pendekatan *isnād-cum-matn analysis*. Kedua pendekatan tersebut diterapkan untuk menjawab problematika relasi otoritas dan autentisitas antara Al-Qur'an dan hadis. Masing-masing pendekatan itu bekerja untuk menjawab satu rumusan masalah dalam penelitian ini. Alur kerja dari ketiga pendekatan tersebut diilustrasikan ke dalam gambar diagram *theoretical framework* sebagai berikut:

Gambar 2:

Skema *Theoretical Framework* Penelitian

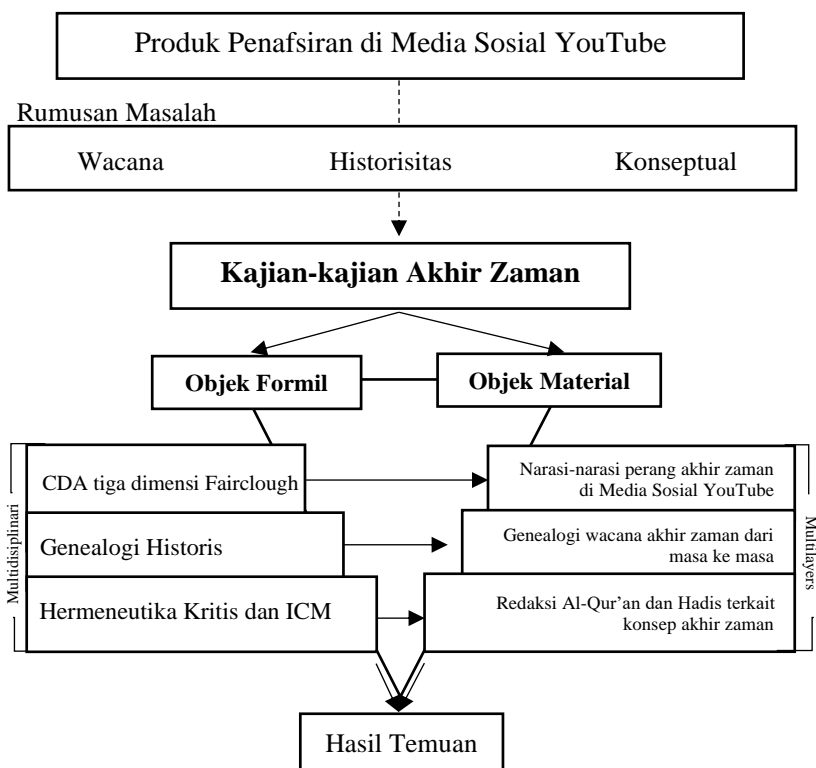



Diagram *theoretical framework* tersebut menjelaskan bahwa penelitian ini berangkat dari fenomena terkait produk penafsiran Al-Quran dan hadis dalam mode kajian-kajian akhir zaman di YouTube.

Fenomena tersebut telah diuraikan dalam latar belakang masalah, yang selanjutnya masalah yang ditemukan diklasifikasi ke dalam tiga pokok problematika penelitian, yaitu wacana, historisitas, dan konseptual. Ketiganya dijabarkan dalam rumusan masalah penelitian ini sebagai objek material. Berdasarkan pemetaan problematika tersebut, selanjutnya penelitian ini memetakan tiga pendekatan analisis kritis sebagai objek formil. Elaborasi antara objek material dan formil tersebut diuraikan dalam tiga tahapan analisis sebagai berikut;

Pertama, analisis wacana kritis dengan menerapkan pendekatan CDA tiga dimensi yang dikembangkan oleh Norman Fairclough. Dimensi yang pertama mengacu pada analisis deskriptif menggunakan pembacaan perangkat linguistik (mikro).[54] Objeknya adalah kutipan narasi-narasi akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ di YouTube. Tujuan dari analisis ini untuk mengungkap *ideational meaning* atau muatan ideologi terselubung (laten) di balik narasi-narasi akhir zaman.[55] Dimensi yang kedua mengacu pada analisis interpretasi (meso) dengan menggunakan pembacaan intertekstualitas,[56] guna mengungkap muatan unsur-unsur misrepresentasi[57] penafsiran dalam kutipan narasi-narasi akhir zaman. Objeknya adalah representasi kutipan sumber-sumber eksternal yang digunakan oleh UAZ ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Quran dan riwayat hadis. Dimensi yang ketiga mengacu pada

[54] Fairclough menyatakan analisis teks yang terperinci akan selalu memperkuat analisis wacana kritis, terlepas dari berbagai pendekatan linguistik yang digunakan oleh para peneliti di dalamnya. Baca, Norman Fairclough, “Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis,” *Discourse & Society* Vol. 3, no. 2 (1992): 193–217.

[55] Michael Freeden menyebutkan ideologi dapat diidentifikasi melalui empat ciri yaitu; *pertama*, berpengaruh; *kedua*, melibatkan kreativitas konstruktif dan distributif; *ketiga*, imajinatif, dan *keempat*, dapat dikomunikasikan. Baca, Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 127.

[56] Fairclough menjelaskan pendekatan intertekstualitas berfungsi untuk mengidentifikasi adanya praktik pereduksian sumber data eksternal, baik dalam bentuk penyisipan (*include*) maupun pengabaian sumber (*exclude*). Baca, Norman Fairclough, *Analysis Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London & New York: Routledge Publishing, 2003), 39-41.

[57] Misrepresentasi ini meliputi empat unsur, yaitu; *pertama*, ekskomunikasi atau peniadaan argumen individu atau kelompok tertentu; *kedua*, eksklusi atau narasi yang mengandung argumen pengecualian; *ketiga*, marginalisasi atau representasi buruk terhadap individu atau kelompok tertentu (stereotipe); *keempat*, legitimasi/delegitimasi atau klaim kebenaran sepihak, serta menyalahkan pihak lainnya. Baca, Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, ed. Nurul Huda S.A., Cet. IX. (Yogyakarta: LKIS, 2011),120-130.

analisis eksplanasi (makro) dengan menggunakan pembacaan fenomenologis sosio-historis.[58] Objeknya adalah konteks latar sosial historis yang muncul dalam kutipan narasi-narasi akhir zaman. Penting untuk dicatat bahwa Fairclough mensyaratkan ketiga dimensi tersebut bekerja dengan saling terpaut antara satu dengan yang lainnya, sehingga tidak dapat dioperasional secara parsial atau terpisah.[59]

Kedua, analisis kritis historis dengan menerapkan pendekatan genealogi berdasarkan konsep yang ditawarkan oleh Michael Foucault.[60] Analisis ini berangkat dari asumsi bahwa wacana akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ bukanlah fenomena yang unik melainkan telah menjadi bagian dari fenomena diskursif.[61] Dengan demikian, maka objek analisis ini adalah data kesejarahan terkait konstruksi wacana akhir zaman dari masa ke masa dalam ruang lingkup sejarah apokaliptik Islam.[62] Bila wacana akhir zaman ternyata telah menyejarah, maka kemungkinan di balik wacana itu terdapat praktik relasi kuasa pengetahuan yang diciptakan oleh para agen yang bertujuan untuk menormalisasi ideologi tertentu.[63] Oleh

---

[58] Fairclough meyakini teks tidaklah lahir dari ruang hampa, melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial saat teks diproduksi, didistribusi, atau dikonsumsi yang mengitari produsen teks. Baca, Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis," dalam *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, ed. James Paul Gee and Michael Handford (New York: Routledge Publishing, 2012), 9–20.

[59] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London & New York: Longman Publishing, 1995), 98.

[60] Anthony Black menyatakan wacana yang muncul saat ini tidak akan dapat dipahami secara holistik dan komprehensif bila mengabaikan historisitasnya. Baca, Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), xvi.

[61] Norman Fairclough mengungkapkan sebuah wacana tidak mungkin hanya terbatas dalam ruang lingkup wilayah lokal. Akan tetapi, sebuah wacana muncul karena telah mengalami proses diskursif dalam bentang sejarah yang panjang. Baca, Norman Fairclough, *Language and Globalization* (London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2006), 1-6.

[62] Derek Hook dan José Nicolao Julião menilai pendekatan genealogi historis dapat berfungsi untuk melengkapi analisis wacana kritis. Melaluinya, konstruksi wacana tidak hanya dilihat pada satu periodik sejarah secara sinkronik, melainkan menjadi bagian dari diskursus yang mengalami transformasi di setiap perjalanan sejarah secara diakronik. Baca, Derek Hook, "Genealogy, Discourse,'Effective History': Foucault and the Work of Critique," *Qualitative Research in Psychology* Vol. 2, no. 1 (2005): 3–31. Baca juga, José Nicolao Julião, "An Introduction to Foucault's Nietzschean Genealogy," *International Journal of Philosophy* Vol. 6, no. 2 (2018): 19–22.

[63] Michael Foucault menjelaskan tujuan utama dari genealogi adalah bukan untuk sekedar mengungkap akar sejarah sebuah wacana, melainkan fokus pada hubungan relasional antara konstruksi pengetahuan dan kekuasaan. Baca, Michel Foucault, *The*

karena itu, pendekatan tersebut dapat bermanfaat untuk menemukan adanya hubungan relasional ideologis antara konstruksi wacana akhir zaman di setiap era. Hal itu dapat dilakukan dengan melacak aspek-aspek transmisi dan transformasi wacana akhir zaman dari masa ke masa secara diakronik.[64]

Ketiga, analisis kritis konseptual dengan menerapkan pendekatan hermeneutika kritis yang dielaborasi dengan analisis *isnād-cum-matn* (ICM). Pendekatan hermeneutika kritis digunakan untuk menguji sinergitas antara Al-Quran dan hadis dalam memosisikan otoritas konsep akhir zaman.[65] Adapun pendekatan ICM digunakan sebagai parameter autentisitas, bila ternyata antara Al-Quran dan hadis sulit untuk dipertemukan dalam satu paradigma konseptual.[66] Dengan demikian, bila pendekatan yang pertama bertujuan untuk membuktikan aspek otoritas konsep akhir zaman, maka pendekatan yang kedua bertujuan untuk membuktikan autentisitas riwayat-riwayat hadis terkait konsep tersebut.[67] Adapun objek analisis pada tahapan ini adalah redaksi ayat-ayat Al-Quran

---

Archeology of Knowledge and Discourse on Language, ed. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 22.

[64] Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), xvi.

[65] Jonathan Roberge mengartikulasikan hermeneutika kritis ke dalam tiga objek analisis, yaitu; *pertama*, analisis teks dan konteks, dimana budaya tempat lahir dan berkembangnya sebuah teks; *kedua*, analisis teks yang mengandung makna ideologis; *ketiga*, analisis teks yang mengandung dualisme makna yang memicu munculnya multitafsir. Baca, Jonathan Roberge, “What Is Critical Hermeneutics?,” *Thesis Eleven* Vol. 106, no. 1 (2011): 5–22.

[66] Harald Motzki menetapkan langkah-langkah teknis dalam struktur analisis ICM yang meliputi; *pertama*, pengumpulan riwayat-riwayat hadis berdasarkan tema tertentu (*takhrīj*); *kedua*, membuat *bundle* atau skema riwayat; *ketiga*, analisis validasi *isnād* untuk menemukan aktor *Common Link* (CL) atau penyebar profesional sebuah riwayat; *keempat*, verifikasi *matn* atau redaksi riwayat untuk mengungkap redaksi orisinal yang bersumber dari CL. *kelima*, penanggalan riwayat melalui identifikasi aktor-aktor CL yang telah diungkapkan pada langkah analisis sebelumnya. Baca, Harald Motzki, “Dating Muslim Traditions: A Survey,” *Brill: Arabica* Vol. 52, no. 2 (2005): 53-204.

[67] Aisha Y. Musa menguraikan bahwa konsep *authority* dan *autenticity* merupakan dua peranti dalam studi kritik sumber wahyu ajaran Islam yang muncul dalam konteks perdebatan antara kelompok “*Duality of Revelation*” dan “*Qur’ān Alone*”. Kelompok yang pertama mengklaim bahwa Al-Qur’an dan Hadis sama-sama memiliki status otoritas yang sama sebagai sumber wahyu dalam ajaran Islam. Adapun kelompok yang kedua mengklaim bahwa bila ternyata riwayat-riwayat Hadis terbukti tidak mendukung otoritas redaksi Al-Qur’an (*mubayyin*), maka pada saat itulah statusnya tidak dapat diklaim autentisitik sebagai sumber wahyu. Baca, Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* (New York: Palgrave and Macmillan, 2008), 1-7.

dan riwayat-riwayat hadis terkait konsep akhir zaman, khususnya dalam ruang lingkup konsep nubuat perang akhir zaman (PAZ). Oleh karena itu, pendekatan yang pertama hanya bekerja pada tataran penafsiran teks dan kaitannya dengan konteks historis, sedangkan pendekatan yang kedua bekerja pada tataran kualifikasi historis terhadap riwayat-riwayat PAZ.

Ketiga tahapan analisis kritis tersebut masing-masing diuraikan secara terpisah dalam penelitian ini. Langkah analisis yang pertama diuraikan dalam pembahasan bab II, yang kedua diuraikan dalam pembahasan bab III, sedangkan yang ketiga diuraikan dalam pembahasan bab IV. Masing-masing temuan yang didapatkan dari uraian pembahasan dalam Bab-bab tersebut, selanjutnya diabstraksikan dalam bab V sebagai kesimpulan hasil temuan, sekaligus sebagai klaim teoretis dalam buku ini.

E. Metodologi Penelitian Studi Wacana Penafsiran di YouTube

1. Desain Penelitian

Penelitian ini menggunakan uraian data kualitatif deskriptif yang berbasis pada desain analisis konten bersifat kritis. Analisis tersebut digunakan untuk mengungkap pesan simbolik atau *ideational meaning* yang terselubung (laten) di balik sebuah konstruksi narasi.[68] *Ideational meaning* dapat diperoleh melalui analisis teks dan konteks. Analisis teks dilakukan pada tingkat pembacaan mikro melalui formulasi linguistik yang membentuk narasi, berupa diksi, frase, dan klausa. Adapun pembacaan makro meliputi analisis konteks melalui pendekatan fenomenologis yang melatari produksi teks.[69] Dalam konteks penelitian ini, konstruksi narasi-narasi yang dimaksud adalah representasi konsep akhir zaman

---

[68] Klaus Krippendorff, *Content Analysis, An Introduction to Its Methodology* (London: SAGE Publications, 1980), 22.

[69] Penelitian kualitatif yang berbasis pada kajian teks atau analisis wacana kritis diproyeksikan untuk mengungkap makna di balik penggunaan simbol-simbol verbal dan visual oleh para produsen teks. Sebuah teks dapat dipahami melalui penggunaannya ketika menyampaikan makna tertentu kepada audiens. Dalam hal ini, teks dapat berupa kata-kata tertulis dalam arti istilah yang ketat seperti, buku, majalah, atau kitab suci, tetapi dapat juga disampaikan secara lisan melalui pidato atau audio-visual melalui musik, film, foto, hingga artefak. Baca, Sara McKinnon, “Text-Based Approaches to Qualitative Research: An Overview of Methods, Process, and Ethics,” dalam *The International Encyclopedia of Media Studies*, ed. Angharad N. Valdivia (New York: John Wiley & Sons, Ltd., 2012), 319–337.

yang diproduksi dan didistribusi melalui kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman di YouTube.

Analisis kritis yang dimaksud di sini terdiri dari tiga tingkatan pembacaan yaitu analisis wacana kritis, analisis historisitas, dan analisis konseptual. Dengan demikian, maka paradigma keilmuan yang digunakan dalam buku ini adalah integrasi berbasis pendekatan multidisiplineri.[70] Hal itu terinspirasi dari pernyataan Fairclough yang mengharapkan agar studi analisis wacana kritis tidak hanya digunakan dalam wilayah studi linguistik semata, melainkan juga dapat digunakan dalam berbagai disiplin ilmu lainnya yang bersifat multidisipliner. Elaborasi melalui pendekatan multidisipliner dapat bekerja sama untuk mengungkap karakteristik metodologi dan ideologi penafsiran di balik sebuah konstruksi wacana.[71]

Analisis wacana kritis dalam buku ini digunakan untuk membedah objek material yang terdiri dari data internet berbasis virtual.[72] Adapun analisis kritis historisitas digunakan untuk membedah data kesejarahan secara diakronik yang berbasis pada pembacaan literatur-literatur sejarah apokaliptik Islam. Sedangkan analisis kritis konseptual mengacu pada penafsiran redaksi ayat-ayat Al-Quran dan riwayat hadis yang relevan dengan objek material buku ini.

---

[70] M. Amin Abdullah meniscayakan kajian-kajian keagamaan untuk tidak hanya bersifat monodisiplin dalam tataran normatif-teologis semata, melainkan juga melibatkan tinjauan sosial. Kedua tinjauan itu hendaknya saling bekerja sama dalam membedah sebuah fenomena sosial keagamaan. Baca, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas,* ed. Muh. Sungaidi Ardani, Cet. VI. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 3-4.

[71] Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Longman Publishing, 2000), 22. Baca juga, Gwen Bouvier, "What Is A Discourse Approach to Twitter, Facebook, YouTube and Other Social Media: Connecting with Other Academic Fields?," *Journal of Multicultural Discourses* Vol. 10, no. 2 (2015): 149–162.

[72] Internet dapat dianggap sebagai seperangkat alat teknologi, jaringan hubungan sosial yang kompleks, sistem bahasa, lingkungan budaya, dan sebagainya. Cara seseorang mendefinisikan dan membingkai internet memengaruhi cara seseorang berinteraksi dengan teknologi berbasis internet, serta cara seseorang mempelajari internet. Kerangka kerja analisis yang digunakan untuk basis data internet tergantung pada fenomena spesifik yang diteliti, pertanyaan penelitian yang diajukan, dan pendekatan metodologis yang dirancang. Hal yang sama juga berlaku pada data video berbasis internet. Baca, Annette N. Markham, "Internet Communication as a Tool for Qualitative Research," dalam *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, ed. David Silverman, Second Edition. (London: Sage Publications Ltd., 2004), 95–97. Baca juga, Anne M Harris, *Video as Method: Understanding Qualitative Research* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 18-19.

Objek material yang digunakan dalam buku ini terdiri dari data virtual dan data literatur. Data virtual yang digunakan berupa kumpulan kutipan narasi-narasi PAZ yang mengandung produk penafsiran terhadap Al-Quran dan hadis. Produk penafsiran itu dikutip dari hasil representasi UAZ dalam kajian-kajiannya di YouTube. Data tersebut diperoleh melalui akses jaringan internet, atau secara spesifik melalui laman *www.YouTube.com*.[73]

Platform YouTube dipilih sebagai objek material karena terinspirasi melalui pandangan Philip Benson yang menilai bahwa YouTube dapat diteliti sebagai objek teks yang kompleks, *multi-authored,* dan *multimodal texts*.[74] YouTube juga telah dilengkapi ruang interaksi komunikasi antara pemirsa dan pemilik saluran. Melalui layanan tersebut, buku ini memanfaatkannya untuk mengetahui pengaruh wacana akhir zaman melalui interaksional antara produsen wacana dan audiens. Adapun jenis literatur yang digunakan adalah literatur-literatur sejarah apokaliptik Islam, redaksi Al-Quran dan riwayat hadis, serta literatur lainnya yang berhubungan objek material buku ini.

2. Sumber dan Teknik Penelusuran Data

Buku ini menggunakan dua jenis sumber data yaitu primer dan sekunder. Sumber primer meliputi dua jenis data yaitu data virtual dan data literatur. Data virtual adalah kumpulan kutipan narasi PAZ yang bersumber dari konten video kajian-kajian akhir zaman di *YouTube*. Adapun data literatur mencakup literatur-literatur sejarah apokaliptik Islam, ayat-ayat Al-Quran, dan riwayat-riwayat hadis yang sesuai dengan objek kajian dalam buku ini. Sedangkan sumber data sekunder terdiri dari data virtual dan literatur. Data virtual di

---

[73] YouTube pertama kali dirilis pada bulan Februari tahun 2005 yang didirikan oleh Chad Hurley, Steve Chen, dan Jawed Karim dengan menamainya *youtube.com*. Pada awalnya YouTube hanya dipandang sebagai platform media hiburan. Akan tetapi seiring perkembangannya, kini telah menjelma sebagai media multi-genre, mulai dari konten pendidikan, berita, film, hingga kegiatan-kegiatan keagamaan pun marak dijumpai di dalamnya. A. Brodersen, S. Scellato, and M. Wattenhofer mengungkapkan bahwa data statistik pada tahun 2013 menunjukkan masifnya akses netizen pada platform YouTube. Bahkan, YouTube telah mencapai sekitar empat juta jam tayang di setiap bulannya. Baca, A. Brodersen, S. Scellato, dan M. Wattenhofer, "YouTube Around the World: Geographic Popularity of Videos," dalam *Proceedings of the 21st International Conference on World Wide Web* (London: Association for Computing Machinery Digital Library, 2012), 241–250.

[74] Phil. Benson, *The Discourse of YouTube: Multimodal Text in A Global Context* (New York & London: Taylor & Francis Group, 2016).

sini berupa segala informasi penunjang terkait representasi wacana akhir zaman di *YouTube*, termasuk komentar publik terhadap kajian-kajian akhir zaman.[75] Adapun data literatur mencakup kumpulan bibliografi atau literatur penunjang yang dibutuhkan dalam buku ini, termasuk informasi terkait penafsiran dan hasil penelitian terdahulu yang bersesuaian dengan objek penelitian dalam buku ini.

Pengumpulan data primer virtual dilakukan dengan terlebih dahulu menginvestigasi jumlah populasi video dengan menelusuri kata kunci "akhir zaman" menggunakan bantuan *software* TubeBuddy versi 1.45.921.[76] Penelusuran data dimulai sejak 27 Maret 2020 hingga 4 Februari 2021. Hasil penelusuran menunjukkan populasi jumlah video yang ditemukan berdasarkan kata kunci tersebut, seluruhnya sekitar 3.000.000 video. Hasil temuan itu kemudian dipersempit lagi cakupannya berdasarkan kategori tematik. Adapun tema yang dipilih adalah "perang akhir zaman" (PAZ). Selain itu, objek cakupan data juga direduksi berdasarkan klasifikasi tokoh agamawan tertentu. Objek penelitian dalam buku ini selanjutnya memilih mubalig yang mendapatkan gelar dari para pengikutnya sebagai "Ustaz Akhir Zaman" (UAZ). Dari hasil penelusuran tersebut, ditemukan tidak kurang dari 150 video yang secara spesifik terkait tentang tema itu. Datum itulah yang selanjutnya diolah untuk diekstrak sebagai manuskrip penelitian.

Penelusuran data primer terkait literatur yang mencakup literatur sejarah apokaliptik Islam serta redaksi Al-Quran dan hadis dilakukan dengan menggunakan bantuan aplikasi digital *Maktabah Shamelah* versi 3.65, *Jawāmī' al-Kalīm* versi 4.5, buku digital (*e-book*) dan ensiklopedia Islam digital berbasis *website*. Khusus untuk riwayat-riwayat hadis yang menggunakan sumber literatur hadis kanonik (*al-Kutub at-Tis'ah*), pra-kanonik dan pos-kanonik.[77] Ayat-

---

[75] J. Ernst et al., "Hate Beneath the Counter Speech? A Qualitative Content Analysis of User Comments on YouTube Related to Counter Speech Videos," *Journal for Deradicalization* Vol. 10, no. 1 (2017): 1–49.

[76] TubeBuddy merupakan *software* berbasis web (*https://www.tubebuddy.com*) yang khusus digunakan untuk piranti analisa video di media sosial YouTube. Beberapa keunggulan dari layanan fitur dari *software* tersebut yang tidak didapatkan melalui pencarian manual di media sosial YouTube. Salah satu di antaranya di antaranya adalah informasi jumlah video yang telah diunggah di media sosial YouTube dengan memasukkan kata kunci pada kolom pencarian yang disediakan oleh pengelola platform tersebut.

[77] *Kutub at-Tis'ah* terdiri dari Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Imām al-Bukhārī (w. 256/870), *Ṣahīh Muslim* karya Imām Muslim (w. 261/875), *Sunan Abū Dāud* karya Imām Abū Dāud (w. 275/889), *Sunan at-Turmūżī* karya Imām at-Turmużī (w. 279-892),

ayat Al-Quran dan riwayat-riwayat hadis yang telah dikumpulkan selanjutnya diklasifikasi berdasarkan tema-tema yang digunakan dalam buku ini. Adapun untuk riwayat hadis disesuaikan dengan riwayat-riwayat yang digunakan oleh UAZ dalam kutipan narasi-narasinya, walaupun buku ini tetap menggunakan riwayat hadis lainnya sebagai bahan diskusi dan pembanding.

Penelusuran sumber sekunder berupa respon audiens yang terdiri dari komentar netizen dan video-video mubalig lainnya, khususnya yang terkait dengan konsep akhir zaman yang representasikan oleh para UAZ di *YouTube*. Hasil temuan menunjukkan terdapat 15.092 komentar netizen, serta 9 video dari para mubalig lainnya di *YouTube*. Adapun sumber sekunder berupa data literatur penunjang dilakukan melalui penelusuran dari berbagai fasilitas penyedia layanan terkait di antaranya, akses perpustakaan, toko buku, dan penyedia layanan buku digital berbasis *website*. Adapun komentar netizen diakses melalui kolom komentar yang tersedia di setiap video yang diteliti.

3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam buku ini adalah dokumentasi dan observasi. Dari 150 video yang telah diinvestigasi kemudian didokumentasikan dengan cara mengunduhnya ke dalam penyimpanan perangkat *hardisk* eksternal yang telah disiapkan secara khusus. Datum yang telah didokumentasikan tersebut selanjutnya diobservasi untuk menemukan relasi antara datum dengan pertanyaan dan tujuan penelitian yang telah dirumuskan sebelumnya dalam buku ini.

Sunan Ibn Mājah karya Ibn Mājah (w. 273-887), *Sunan an-Nasā'ī* karya Imām an-Nasā'ī (w. 303/915), *Muwaṭṭā' Imām Mālik* karya Imām Mālik (w. 179/800), *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* karya Imām Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241/855), dan *Sunan ad-Dārimī* karya Imām ad-Dārimī (w. 255/869). Walaupun demikian, terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama terkait posisi antara *Muwaṭṭā'* dan *Sunan Ibn Mājah*. Menurut Ibn Aśīr, *Muwaṭṭā'* lebih otoritatif untuk dimasukkan ke dalam kategori *Uṣūl as-Sittah* atau *Kutub Sittah*. Baca, 'Abd al-Karīm asy-Syaibānī al-Jazarī Ibn al-Aśīr, *Jāmī' al-Uṣūl fī Aḥādīś ar-Rasūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1969), Vol. 1, 4. Adapun literatur hadis pra-kanonik adalah literatur yang lebih tua dari literatur kanonik di antaranya *Muṣannaf 'Abd ar-Razzāq as-San'ānī* karya 'Abd ar-Razzāq as-San'ānī (w. 126/744) *Muṣannaf Ibn Abī Syaibah* karya Ibn Abī Syaibah (w. 159/775), Al-Fitan karya Abū Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī (w. 229 H/844 M). Sedangkan literatur hadis pos-kanonik adalah literatur-literatur yang muncul setelah literatur kanonik di antaranya *Al-Mustadrak 'alā Ṣaḥīhain* karya Imām al-Ḥākim an-Naisaburī (w. 405/1014), karya *Mu'jam al-Kabīr, al-Auṣāṭ* dan *aṣ-Ṣagīr* karya aṭ-Ṭabrānī (w. 360/971), dan lain sebagainya.

Adapun data literatur berupa ayat-ayat Al-Quran dan riwayat-riwayat hadis yang dipilih selanjutnya diidentifikasi berdasarkan tema yang sesuai dengan objek bahasan. Ayat-ayat Al-Quran dan riwayat-riwayat hadis yang semakna diklasifikasi dan didokumentasikan dalam bentuk matriks atau tabel untuk selanjutnya diuraikan dalam pembahasan.

Datum yang telah dipilih, diobservasi melalui tiga teknik pembacaan yaitu *skimming* atau pengamatan data secara cepat, *comprehensive* atau pengamatan data secara menyeluruh, dan *critical interpretation* atau pengamatan secara kritis.[78] Teknik *skimming* dilakukan dengan mengamati setiap video secara cepat untuk menemukan spesifikasi datum yang sesuai dengan tema penelitian dalam buku ini. Hasil dari pembacaan itulah yang diseleksi untuk dilanjutkan ke tahap pengamatan *comprehensive*. Dari 150 (seratus lima puluh) video, hanya 73 (tujuh puluh tiga) video di antaranya yang dapat dilanjutkan ke tahap observasi berikutnya. Hal itu disebabkan karena sebagian video merupakan hasil reproduksi dari video-video lainnya, namun dikemas berbeda dari segi judul, *thumbnail* dan konten yang diunggah oleh saluran *YouTube* yang berbeda. Meskipun demikian, kontennya merupakan hasil dari duplikasi yang telah diunggah sebelumnya. Pada posisi itu maka datum yang dipilih berdasarkan riwayat video yang lebih dahulu diunggah. Hal itu dapat ditandai dari tanggal unggahan yang tertera di setiap keterangan video.

Selanjutnya pada tahap pengamatan *comprehensive*, video diamati untuk menemukan narasi-narasi para mubalig terkait interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Quran dan hadis yang berkaitan dengan tema perang akhir zaman. Sebanyak 73 (tujuh puluh tiga) video yang dianalisis, hanya 23 (dua puluh tiga) video yang masuk dalam kriteria ruang lingkup penelitian yang selanjutnya digunakan sebagai objek material. Hal itu disebabkan karena konten yang terdapat di dalamnya identik dengan video-video lainnya. Video yang telah dipilih dan diklasifikasi selanjutnya ditranskrip ke dalam teks verbal untuk dianalisis.

Proses transkripsi datum dilakukan menggunakan dua teknik yaitu otomasi dan manual. Teknik otomasi dilakukan dengan

---

[78] Teknik pengamatan ini diadopsi dari teknik yang digunakan dalam pembacaan literatur. Pembacaan video pada tahap ini dengan sumber itu tidak berbeda secara substansi. Baca, Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method," *Qualitative Research Journal* Vol. 9, no. 2 (2009): 27–40.

menggunakan bantuan aplikasi *Dictation.oi* berbasis *website*. Aplikasi ini dirancang khusus untuk mengubah *file* video dan audio (*mpeg* dan *mp3*) ke dalam format teks verbal (*text*). Aplikasi ini bekerja dengan terlebih dahulu memilih bahasa ekstraksi yang diinginkan oleh penggunanya, selanjutnya menjalankan video yang hendak diekstraksi bersamaan dengan aplikasi tersebut. Secara otomatis aplikasi tersebut mentransformasi format suara yang diterimanya ke dalam format teks verbal. Namun karena *software* ini menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa operasionalnya, maka terdapat beberapa diksi dan frase yang diekstraksi secara tidak akurat. Demikian halnya ketika penutur menggunakan selain bahasa Indonesia (bahasa Arab), maka secara otomatis sistem aplikasi tidak mampu mengenalinya. Pada kondisi itulah, penelitian dalam buku ini menggunakan teknik manual untuk mengedit teks verbal yang tidak sesuai dengan teks audio dari video yang diekstraksi.

Hasil dari ekstraksi tersebut selanjutnya diterapkan ke tahap pembacaan *critical interpretation*. Pembacaan ini dilakukan untuk menemukan pengutipan sumber-sumber eksternal yang digunakan oleh penutur. Mengingat penelitian dalam buku ini termasuk dalam kategori studi kritis penafsiran Al-Quran dan hadis, maka pembacaan hanya difokuskan pada produk penafsiran penutur terhadap redaksi ayat-ayat Al-Quran dan riwayat hadis yang mereka gunakan. Hasilnya, total datum dari narasi yang digunakan sebagai sumber data primer dalam kajian ini sebanyak 21 narasi. Datum inilah yang selanjutnya ditetapkan sebagai sampel data yang digunakan sebagai objek material di dalam buku ini.[79]

Dari hasil penelusuran data primer dokumen (ayat-ayat Al-Quran dan hadis terkait konsep PAZ), maka ditemukan 2 ayat Al-Quran yang secara khusus dianalisis secara hermeneutis, namun juga tetap melibatkan ayat-ayat Al-Quran lainnya yang relevan. Adapun hadis, ditemukan tiga tema pokok dalam empat versi riwayat yang terdiri dari 43 varian jalur transmisi yang relevan dengan tema bahasan dalam buku ini. Ayat-ayat Al-Quran dan riwayat-riwayat hadis itu selanjutnya diklasifikasi berdasarkan sub pembahasan untuk mempermudah penyajian analisis interpretasi data.

---

[79] Hubert Knoblauch and Bernt Schnettler, “Videography: Analysing Video Data as a ‘Focused’ Ethnographic and Hermeneutical Exercise,” *Qualitative Research* Vol. 12, no. 3 (2012): 334–356.

4. Teknik Analisis Data

Buku ini menggunakan tiga jenis pendekatan analisis kritis yang masing-masing bekerja pada objek material tertentu sebagaimana yang telah diuraikan pada pembahasan kerangka teoretis. Tiga pendekatan yang dimaksud adalah analisis wacana kritis, analisis historis, dan analisis konseptual terkait wacana akhir zaman. Ketiganya dijabarkan melalui tiga langkah teknik analisis sebagai berikut;

Pertama, analisis wacana kritis dengan menggunakan CDA tiga dimensi milik Fairclough. Dimensi yang pertama dari pendekatan CDA Fairclough adalah deskriptif dengan menggunakan pembacaan linguistik, dalam hal ini kutipan narasi-narasi UAZ tentang konsep akhir zaman. Mulai dari pemilihan diksi atau kosa kata, formulasi frase dan klausa yang dianalisis menggunakan paradigma filosofis. Kosa kata dalam kutipan narasi-narasi yang dipilih untuk di adalah yang ditengarai mengandung makna multitafsir. Kosa kata itu dianalisis berdasarkan makna leksikal dan metafornya. Hal tersebut dilakukan untuk mengetahui pesan-pesan tersirat di balik pemilihan kosa kata yang digunakan oleh UAZ. Sedangkan formulasi frase dan klausa dipahami melalui struktur atau pola penyusunan kalimat dalam mengungkap *ideational meaning* di dalamnya.

Dimensi yang kedua adalah interpretasi. Pada tahap analisis ini, narasi-narasi UAZ yang mengandung penafsiran Al-Quran dan hadis diekstrak untuk selanjutnya ditinjau berdasarkan konstruksi metodologi penafsiran. Mulai dari representasi ketercakupan sumber-sumber penafsiran yang dia kutip, sumber yang tidak dikutipnya, hingga melacak adanya unsur-unsur misrepresentasi dalam narasi-narasi penafsiran UAZ. Berdasarkan teknik analisis itulah penelitian dalam buku ini berusaha menemukan kecenderungan karakteristik jenis ideologi yang didistribusikan oleh UAZ dalam narasi-narasinya.

Dimensi yang ketiga adalah eksplanasi. Bagian analisis ini difokuskan untuk menemukan faktor-faktor sosial historis yang terkandung dalam kutipan narasi-narasi akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ pada dimensi yang pertama. Melalui pembacaan fenomenologi sosial historis, penelitian dalam buku ini menguraikan faktor-faktor yang ditemukan di setiap pembahasan tema tertentu. Dengan demikian setiap tema memiliki faktor sosial historis yang berbeda-beda. Setiap faktor sosial historis yang

ditemukan di balik kutipan narasi-narasi itu selanjutnya didiskusikan dengan berbagai hasil penelitian terdahulu yang terkait dengannya.

Selain aspek produksi dan konsumsi, CDA Fairclough juga memberi ruang untuk melacak aspek konsumsi wacana, sehingga penelitian dalam buku ini juga berusaha mengungkap pengaruh dari keberterimaan wacana akhir zaman terhadap khalayak publik. Hal itu dilakukan dengan menganalisis komentar netizen dan mubalig lainnya di *YouTube*. Hasil temuan dari analisa ini juga didiskusikan dengan berbagai hasil penelitian terdahulu, guna menemukan adanya indikasi kesamaan atau tidaknya fenomena wacana akhir zaman dengan wacana-wacana lainnya. Uraian tentang langkah analisis pertama ini dijelaskan dalam pembahasan bab II buku ini.

Kedua, analisis kritis historisitas konsep akhir zaman yang menggunakan pendekatan genealogi historis. Pada tahapan analisis ini data-data sejarah tentang konstruksi wacana akhir zaman diklasifikasi berdasarkan periodesasi. Setiap periodesasi diartikulasikan sebagai era dalam konteks retakan-retakan sejarah, mulai dari era Khilafah Islamiyah, era kolonilisasi, hingga era kontemporer. Setiap era atau retakan sejarah tersebut dianalisis secara kritis untuk menemukan keunikan aspek-aspek transmisi dan transformasinya dalam konteks produksi, distribusi, motif dan orientasi wacana akhir zaman di dalamnya. Setelah itu, seluruh klasifikasi dikumpulkan ke dalam matriks (tabel) untuk mengungkap hubungan relasional konstruksi wacana akhir zaman di dalamnya. Uraian langkah analisis kedua ini dibahas khusus dalam pembahasan bab III dalam buku ini.

Ketiga, analisis kritis konseptual terhadap konsep akhir zaman dalam Al-Quran dan hadis. Pada tahapan analisis ini, redaksi Al-Quran dan hadis dibandingkan dengan aspek otoritas antara satu dengan yang lainnya menggunakan pendekatan hermeneutika kritis. Tujuannya adalah untuk mengungkap ada atau tidaknya keselarasan deskripsi antara keduanya terkait konsep akhir zaman. Namun bila ternyata terjadi hubungan kesenjangan konseptual antara keduanya setelah analisa itu dilakukan, maka selanjutnya analisis dilanjutkan pada tingkat pembuktian autentisitas riwayat-riwayat hadis dengan menggunakan analisis ICM. Pendekatan ini secara kritis bekerja pada tiga tahapan analisis yaitu; validasi *isnād*, verifikasi *matn*, dan penanggalan riwayat. Adapun objek riwayat hadis yang dianalisis hanya dibatasi pada tema PAZ, itupun sesuai dengan riwayat-riwayat yang digunakan oleh UAZ dalam narasi-narasinya.

Pendekatan ICM dilakukan dengan menelusuri validitas setiap perawi atau pemancar riwayat yang ditengarai berpotensi sebagai aktor *Common Link* (CL). Mulai dari aspek ketersambungan transmisi antara guru dan murid, demografisnya, statusnya dalam periwayatan (*al-jarh wa at-ta'dīl*), hingga kemungkinan-kemungkinan lain yang menyebabkan seorang pemancar berstatus CL. Analisis yang kedua fokus pada perbandingan *matn* atau redaksi riwayat. Hal itu dilakukan dengan mengumpul varian riwayat, baik dari aspek ukuran redaksi, kesamaan dan perbedaannya, hingga ketercakupan redaksi antara satu dengan yang lainnya. Analisis yang ketiga fokus untuk menemukan peran masing-masing CL dalam produksi dan distribusi riwayat. Uraian langkah analisis ketiga ini dijelaskan secara komprehensif dalam pembahasan bab IV buku ini.

5. Teknik Evaluasi Data

Penelitian yang berbasis pada jenis analisis kualitatif membutuhkan uji validitas (*validity*) dan keterandalan (*reliability*) data yang diteliti.[80] Hal itu dibutuhkan dalam penelitian ini untuk menghindari terjadinya bias, simplifikasi dan generalisasi hasil temuan ketika peneliti menarik kesimpulan.[81] Teknik ini meliputi tiga langkah metodologis yang terstruktur yaitu; *pertama*, mengintensifkan penerapan objek formil terhadap objek material secara komprehensif; *kedua*, mendiskusikan hasil penelitian ini dengan hasil penelitian-penelitian terdahulu, baik yang telah dikemukakan pada kajian pustaka maupun yang relevan dengannya. Hal itu dilakukan agar posisi penelitian ini jelas sebagai tesis, antitesis atau sintesis dari penelitian-penelitian sebelumnya. Tidak hanya itu, hasil temuan juga penting untuk didialogkan bersama para promotor, penguji, dan para kolega peneliti. Hal itu dilakukan untuk memastikan diterimanya proses dan hasil penelitian ini;

---

[80] Jerome Kirk and Marc L. Miller, *Realibility and Validity in Qualitative Research, (Sage Publication, 1996), 69.* (California: SAGE Publications, 1996), 69.

[81] Fokus utama dari teknik uji validitas data yang digunakan dalam penelitian kualitatif adalah pemanfaatan berbagai sumber data, peneliti, teori, dan metode. Leech dan Onwuegbuzie menyarankan bahwa uji validatas data harus diperluas ke alat analisis data untuk mempromosikan representasi dan legitimasi dalam penelitian kualitatif. Penulis mendefinisikan representasi sebagai kemampuan untuk memahami data secara interdisipliner, multidisipliner, atau transdisipliner untuk meningkatkan kualitas kesimpulan. Baca, N. Leech dan A. Onwuegbuzie, "An Array of Qualitative Data Analysis Tools: A Call for Data Analysis Triangulation," *School Psychology Quarterly* Vol. 22, no. 4 (2007): 557–584.

ketiga, menerapkan pembacaan dan pengecekan secara berulang-ulang untuk menghindari adanya kekeliruan dalam penyajian data maupun proses analisis dalam penelitian ini. Ketiga tahapan validitas dan keterandalan data ini dilakukan pada tahap akhir penelitian.

F. Sistematika Pembahasan Buku

Buku ini terdiri dari lima bab yang bertujuan untuk menjawab tiga rumusan masalah. Bab I dialokasikan sebagai uraian pendahuluan yang menjelaskan alasan teoretis dan praktis penelitian ini dilakukan. Selanjutnya dari penjelasan itu melahirkan tiga rumusan pertanyaan pokok yang dijabarkan ke dalam rumusan masalah, tujuan, dan kegunaan penelitian. Untuk meyakinkan bahwa kajian ini belum pernah diteliti sebelumnya, maka dilakukan tinjauan penelitian terdahulu yang disusun dalam kajian pustaka. Hal itu bertujuan untuk menemukan *gap* atau aspek-aspek yang unik dari penelitian ini dari penelitian-penelitian sebalumnya. Uraian selanjutnya adalah penjelasan tentang kerangka teoretis atau *theoretical framework* penelitian yang digunakan sebagai seperangkat kerangka kerja dalam menjawab rumusan masalah dalam buku ini.

Bab II merupakan uraian terhadap jawaban rumusan masalah pertama. Pembahasan pada bab ini diproyeksikan untuk menjelaskan representasi wacana akhir zaman dalam ruang lingkup tema PAZ. Representasi wacana tersebut diakses melalui narasi-narasi yang direpresentasikan oleh UAZ dalam momentum kajian keagamaan di *YouTube*. Bagian ini diklasifikasi ke dalam tiga sub-bab yaitu; gambaran umum ruang produksi kajian-kajian akhir zaman di *YouTube*, tinjauan wacana kritis konstruksi narasi akhir zaman di *YouTube*, dan respon publik terhadap wacana tersebut di *YouTube*. Sub-bab pertama menguraikan tentang gambaran umum sistem produksi, distribusi, dan konsumsi wacana PAZ di *YouTube*. Sub-bab kedua mengeksplorasi tinjauan wacana kritis terhadap formulasi narasi-narasi PAZ yang meliputi konsep akhir zaman, peristiwa pra PAZ, ilustrasi PAZ, dan kondisi dunia pasca PAZ. Sub-bab ketiga menampilkan ragam tanggapan dari audiens atau netizen terhadap kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ di *YouTube*. Dengan demikian, maka tujuan akhir dari pembahasan pada bab ini untuk mengungkap karakteristik metodologi dan

ideologi penafsiran UAZ dalam kajian-kajian akhir zaman di *YouTube*.

Bab III mencakup uraian terhadap jawaban pertanyaan rumusan masalah kedua. Pembahasan ini menyajikan data-data kesejarahan wacana akhir zaman dari masa ke masa. Bila pembahasan pada bab sebelumnya fokus terkait wacana akhir zaman yang muncul di era virtual, khususnya dalam konteks wacana keagamaan di Indonesia, maka pembahasan pada bab ini fokus untuk mengulas eksistensi wacana serupa dalam catatan sejarah apokaliptik Islam dari masa ke masa. Oleh karena itu, tujuan akhir dari pembahasan dalam bab ini adalah untuk mengungkap hubungan relasional antara karakteristik wacana akhir zaman yang dikonstruksi oleh *millenarian* Muslim di setiap era, dengan konstruksi wacana akhir zaman yang digunakan oleh UAZ di *YouTube*.

Bab IV merupakan uraian jawaban terhadap rumusan masalah ketiga yang menjelaskan status otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman dalam redaksi Al-Quran dan hadis. Adapun tujuan akhir dari pembahasan pada bab ini adalah untuk memastikan status tersebut, khususnya PAZ berstatus autentik atau tidak sebagai bagian dari redaksi wahyu.

Bab V merupakan abstraksi temuan yang disimpulkan berdasarkan seluruh uraian dari jawaban rumusan masalah yang disajikan di tiga bab sebelumnya. Berdasarkan temuan-temuan itulah, maka penelitian dalam buku ini menarik klaim teoretis untuk menentukan posisi penelitian ini sebagai tesis, antitesis atau sintesis terhadap penelitian-penelitian sebelumnya. Selain itu, bab ini juga menyajikan bagian implikasi, kontribusi, saran dan rekomendasi, khususnya yang berkaitan dengan pengembangan studi Al-Quran dan hadis.

WACANA AKHIR ZAMAN DI YOUTUBE

A. Ruang Produksi Wacana Akhir Zaman di YouTube

Penelitian ini menggunakan istilah "akhir zaman" dalam ruang lingkup artikulasi *millenarian* muslim.[1] Mereka cenderung mengartikulasikan istilah itu sebagai representasi terhadap peristiwa-peristiwa yang mendahului datangnya hari kiamat, atau mereka juga memasukkannya sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat. Salah satu konsep besar di dalamnya adalah wacana perang akhir zaman (PAZ) atau mereka juga menyebutnya dengan istilah *al-fitan* dan *al-malāḥim*.[2] Penelitian ini selanjutnya tertarik untuk melakukan analisis wacana kritis terhadap konstruksi penafsiran Al-Qur'an dan hadis oleh para Ustadz Akhir Zaman (disingkat UAZ) di YouTube. Analisis tersebut dilakukan dengan meminjam kerangka teori *critical discourse analysis* (CDA) tiga dimensi milik Norman Fairclough.

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bagian pembahasan kerangka teoretis bahwa CDA tiga dimensi milik Fairclough mengacu pada tiga dimensi sebagai tahapan-tahapan analisis wacana kritisnya, yaitu; dimensi deskripsi, interpretasi dan eksplanasi. Ketiga dimensi inilah yang diterapkan untuk mengungkap *ideational meaning* di balik narasi-narasi akhir zaman yang dikonstruksi oleh UAZ di YouTube. Sebelum penelitian ini masuk ke dalam pembahasan tersebut, terlebih dahulu penting untuk menguraikan gambaran umum ruang produksi, distribusi, dan konsumsi wacana akhir zaman di media sosial. Uraian

---

[1] *Millenarian* yang dimaksud di sini adalah kelompok agamawan yang menganut ideologi *apocalypticism* dengan menggunakan narasi-narasi wahyu untuk melegitimasi wacana kebangkitan negara berbasis agama di masa depan demi mewujudkan tatanan dunia baru. Baca, John R Hall, "Apocalyptic and Millenarian Movements," in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, ed. David A. Snow et al. (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2013), 1–6.

[2] Khālid Muḥmmad asy-Syarmān and Sa'īd Muḥammad Bawa'inah, "Aḥadīṡ al-Fitan Mafhūmihā wa at-Taṣnīf fīhā wa Qīmatuhā al-'Ilmiah wa Qawā'id Fahmihā," *Al-Majallah al-Urduniyah fī ad-Dirāsāt al-Islāmiyah* Vol. 12, no. 4 (2016): 127–149.

tersebut meliputi praktik *mediatisasi* keagamaan di media sosial, aktor atau produsen wacana, dan ragam konsumen wacana yang terlibat di dalamnya, sebagai berikut;

1. Praktik "*Mediatisasi*" Wacana Akhir Zaman di YouTube

Dinamika dakwah atau kajian-kajian keagamaan di Indonesia pasca Orde Baru telah menunjukkan perkembangan yang signifikan. Sebelum tahun 2010, para mubalig di Indonesia mendistribusikan kajian-kajian keagamaan sebatas melalui mimbar masjid dan tulisan (buku, buletin, dan media digital berbasis *website*). Adapun setelahnya mereka melakukan praktik "*mediatisasi*" keagamaan melalui integrasi media dakwah berbasis layanan teknologi, khususnya secara vitual.[3]

Sejalan dengan hal itu, Stig Hjarvard –salah seorang profesor di Departemen Media, Kognisi dan Komunikasi Universitas Kopenhagen– mengemukakan tiga bentuk pengaruh *mediatisasi* keagamaan yaitu; *pertama*, mengubah otoritas sumber informasi keagamaan, dari format institusi ke logika media; *kedua*, memengaruhi penyajian konten kajian-kajian keagamaan dari mode formalistik ke mode jurnalistik, sehingga penyajiannya mayoritas dalam bentuk fiksi dan hiburan; *ketiga*, media menjadi bagian dari lingkungan sosial dan budaya, sehingga media ditempatkan sebagai bagian dari sumber primer informasi keagamaan. Konsekuensi dari ketiga pengaruh tersebut pada akhirnya menggeser otoritas institusi keagamaan formal.[4]

Praktik *mediatisasi* kajian-kajian keagamaan di media sosial umumnya didistribusikan melalui YouTube. Ini merupakan salah satu *paltform* media sosial yang populer saat ini digunakan oleh para mubalig sebagai media dakwah baru (*new media*).[5] Pilihan itu tidak terlepas dari popularitas penggunaannya oleh netizen di Indonesia. Hasil riset yang dirilis oleh *www.wearesocial.com* menunjukkan YouTube selama satu tahun terakhir (2019-2020) telah berada di

---

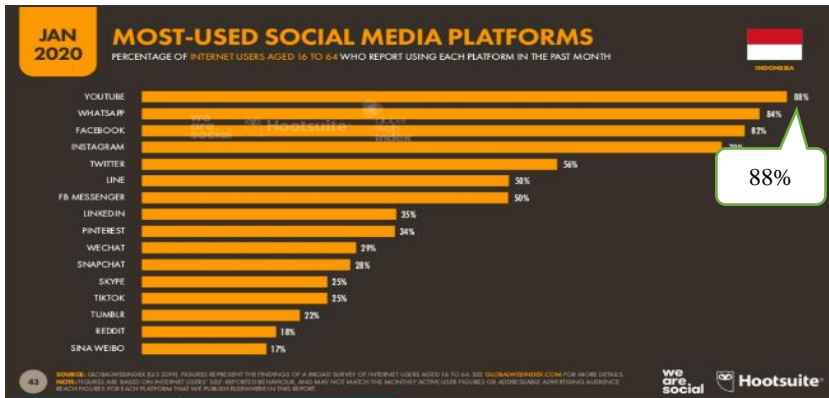
[3] Greg Fealy, "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy and Sally White (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 15–39.

[4] Stig Hjarvard, "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion," in *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, ed. S. Hjarvard and M. Lövheim (Göteborg: Nordicom, 2012), 21–44.

[5] Ferdi Arifin, "Mubalig YouTube Dan Komodifikasi Konten Dakwah," *al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* Vol. 4, no. 1 (2019): 91–120.

peringkat pertama mengalahkan popularitas Facebook, WhatsApp, dan *platform* media sosial lainnya.[6]

Gambar 3:

Popularitas Penggunaan Media Sosial di Indonesia

Data pada gambar tersebut menunjukkan sebanyak 88% pengguna media sosial di Indonesia menggunakan YouTube. Hal itu disebabkan karena *platform* tersebut dilengkapi dengan beragam fasilitas layanan yang dapat memudahkan para penggunanya. Setiap netizen hanya butuh registrasi untuk mendapatkan fasilitas ruang produksi (*channel*, kanal atau saluran) secara gratis (*freeware*). Mereka cukup mendesain, mengedit, merancang format judul, *thumbnail* (sampul video), dan kelengkapan meta data lainnya untuk diunggah melalui kanal YouTube yang telah terdaftar. Jutaan video telah diunggah di YouTube menunjukkan jangkauan spektrumnya yang luas dari minat pengguna termasuk para pendidik, cendekiawan, peneliti, hingga mubalig.[7]

Kesempatan itulah yang juga dimanfaatkan oleh para mubalig untuk memilih YouTube sebagai media produksi dan distribusi kajian-kajian keagamaan. Salah satu tema kajian-kajian keagamaan yang populer ditemukan di YouTube adalah akhir zaman (lihat gambar 1). Tema tersebut bahkan telah bertransformasi menjadi genre khusus dalam kajian-kajian keagamaan di YouTube. Bahkan, telah

---

[6] We are social, “Digital 2020: Indonesia,” *Wearesocial.Com*, last modified 2020, accessed March 22, 2020, https://datareportal.com/reports/digital-2020-indonesia.

[7] S. D. Raverkar dan M. Nagori, “Classification of YouTube Metadata Using Shark Algorithm,” *International Journal of Computer Applications* Vol. 132, no. 9 (2015): 18–21.

melahirkan tokoh agamawan yang bergelar khusus sebagai "Ustaz Akhir Zaman" (UAZ). Gelar tersebut disematkan oleh para pengikutnya di YouTube, karena secara spesifik hanya membahas tentang tema-tema akhir zaman. Gelar itu seolah melahirkan otoritas baru dalam diskursus kajian-kajian keagamaan di media sosial.

2. Produsen Wacana: Ustaz Akhir Zaman

Julia Day Howell mengungkapkan salah satu ciri khas yang mencerminkan kebangkitan Islam pasca Orde Baru di Indonesia adalah munculnya ragam otoritas tokoh agamawan. Pada awal era Reformasi, ruang wacana kajian keagamaan tidak hanya didominasi oleh tokoh agamawan dari kelompok Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai kelompok arus utama. Peran itu juga telah diwarnai oleh tokoh agamawan atau mubalig dari kelompok puritanisme.[8] Kelompok ini terbagi kepada dua klasifikasi, yaitu salafi tradisionalis dan salafi modernis. Salafi tradisionalis berorientasi pada gerakan dakwah pemurnian akidah terhadap bercampurnya antara ajaran keagamaan dengan tradisi lokal. Adapun salafi modernis berorientasi pada gerakan pembaharuan sistem politik berbasis transnasional. Mereka lebih menonjolkan narasi-narasi propaganda anti demokrasi.[9] Bagi mereka, demokrasi merupakan bagian dari produk tradisi Barat yang disponsori oleh Zionis-Yahudi dan komunis Kristen.[10] Mereka berusaha untuk melakukan perubahan radikal terhadap sistem demokrasi dengan menawarkan sistem negara Islam berbasis Khilafah Islamiyah. Salah satu wacana yang dikonstruksi ke arah tersebut dengan melalui distribusi kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman.

Mubalig yang mendalami kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman tersebut juga digelari oleh para pengikutnya di YouTube sebagai "Ustaz Akhir Zaman" (UAZ). Gelar tersebut mereka isematkan kepada para mubalig yang khusus membatasi ruang lingkup kajian-kajian terkait fenomena huru-hara akhir zaman. Uniknya, gelar semacam ini tidak digunakan kepada mubalig yang membahas tentang

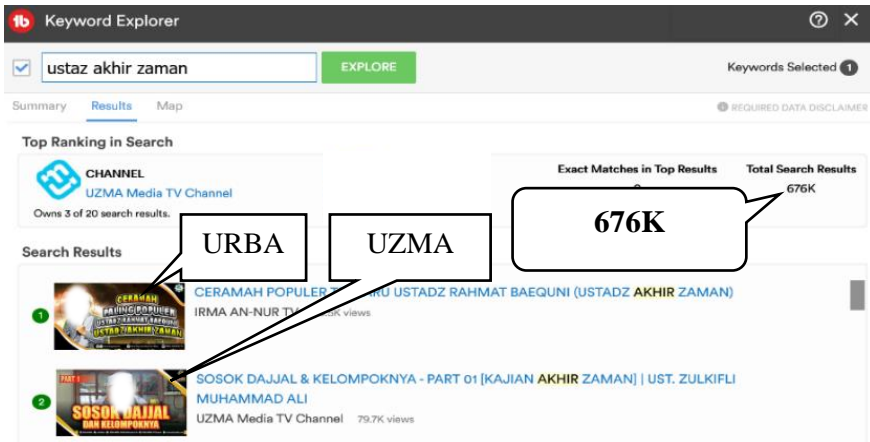
---

[8] Julia Day Howell, "Modulation of Active Piety: Professors and Televangelist as Promoters of Indonesian 'Sufisme,'" in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy and Sally White (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 40–62.

[9] Benny Baskara, "Islamic Puritanism Movements in Indonesia as Transnational Movements," *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* Vol. 2, no. 1 (2017): 1–22.

[10] Noorhaidi Hasan, "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," *Indonesia* Vol. 73, no. 73 (2002): 145–169.

genre lainnya. Popularitas UAZ di YouTube dapat dilihat melalui penelusuran kata kunci "Ustaz Akhir Zaman" menggunakan bantuan aplikasi *Keyword Explorer*. Hasil temuan menunjukkan tidak kurang dari 676 ribu judul video yang ditemukan di dalamnya;

Gambar 4:
Ustaz Akhir Zaman di YouTube

Keterangan data pada gambar 4 tersebut menunjukkan gelar UAZ merujuk kepada dua orang tokoh mubalig di YouTube yang berinisial UZMA dan URB. Keduanya merupakan mubalig yang secara intens membahas tentang isu huru-hara akhir zaman dalam kajian-kajian mereka. Namun demikian, kajian-kajian akhir zaman yang mereka representasikan tidak jarang menuai kontroversial. Terdapat beberapa narasi dalam kajian mereka yang sempat menuai polemik di Indonesia. Misalnya, URB yang pernah menyoroti arsitektur Masjid as-Safar (Bandung) yang ditengarainya mengandung simbol-simbol iluminati.[11] Demikian halnya, UZMA yang juga pernah mengklaim bahwa pandemi Covid-19 tiada lain hanyalah bagian dari konspirasi kelompok iluminati. Menurut mereka, kelompok itulah yang dengan sengaja menebar propaganda dalam mewujudkan tatanan dunia baru (*The New World Order*).[12]

Kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ di berbagai kegiatan dakwah tidak hanya didistribusikan secara luring,

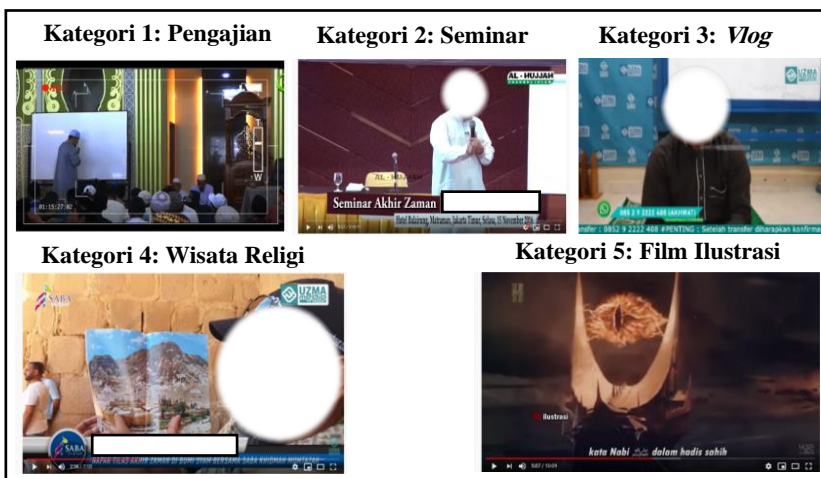
---

[11] Juparno Hatta, "Konstruksi Mitos Iluminati Pada Masjid Al-Safar (Analisis Semiotika Roland Barthes)," *Jurnal Sosiologi Agama* Vol. 13, no. 2 (2019): 67–94.

[12] Nikmah Lubis, "Agama Dan Media: Teori Konspirasi Covid-19," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 4, no. 1 (2021): 45–58.

melainkan juga secara daring melalui wahana media sosial YouTube. Bahkan, masing-masing UAZ memiliki tim manajemen yang secara masif dan konsisten mendistribuskan rekaman video kajian-kajian mereka di YouTube. Selain itu, kajian-kajian tersebut juga didistribusikan oleh para produsen video YouTube (*content creator* atau *youtuber*) lainnya. Itulah yang menyebabkan hasil penelusuran kata kunci "akhir zaman" di YouTube menempati posisi paling populer dibandingkan tema kajian-kajian keagamaan lainnya (lihat gambar 1).

Terdapat beragam mode kajian-kajian akhir zaman yang diunggah di YouTube. Mulai dari mode ceramah di masjid, seminar akhir zaman di hotel, *vlog* di kediaman pribadi atau kantor manajemen UAZ, program perjalanan wisata religi di berbagai negara di Timur Tengah (Palestina, Suriah, dan lain sebagainya), hingga kutipan cuplikan film sebagai ilustrasi dari narasi-narasi yang disampaikan oleh UAZ. Kelima kategori model kajian inilah yang menjadi ruang produksi wacana akhir zaman di YouTube.

Gambar 5:
Mode Kajian-kajian Akhir Zaman di YouTube

Kategori mode pertama menunjukkan kajian konvensional yang dihadiri oleh partisipan (jama'ah) di masjid. Adapun kategori kedua diselenggarakan dalam bentuk seminar akhir zaman di hotel. Kegiatan semacam ini diselenggarakan oleh para takmir masjid atau komunitas tertentu dengan mengundang UAZ sebagai pemateri untuk menguraikan kajian-kajian keagamaan bertemakan fenomena akhir

zaman. Berbeda halnya dengan mode kajian akhir zaman pada kategori yang ketiga dan keempat, dimana kajian *vlog* dilakukan oleh UAZ atas inisiatif mereka atau manajemen yang selanjutnya mereka unggah di masing-masing saluran YouTube milik mereka. Adapun mode kategori kelima merupakan reproduksi yang dilakukan oleh para *youtuber* dengan menggunakan ilustrasi visualisasi dari narasi kajian-kajian akhir zaman yang telah diunggah sebelumnya di YouTube.

Selain mode kajian-kajian akhir zaman yang bervariatif tersebut, para UAZ juga secara aktif merepresentasikan narasi-narasi akhir zaman dengan menggunakan beragam media visual. Itulah sebabnya, para audiens mereka dapat dengan mudah memahami ilustrasi dari konsep akhir zaman yang mereka representasikan. Berikut kutipan gambar dari dua media visual yang kerap kali digunakan oleh UAZ dalam kajian-kajian akhir zaman.

Gambar 6:
Media Visualisasi Kajian-kajian Akhir Zaman

Gambar tersebut menunjukkan bahwa setiap UAZ merepresentasikan kajian-kajian mereka dalam bentuk ceramah dengan menggunakan berbagai layanan media visualisasi. UZMA lebih sering menggunakan bantuan papan tulis untuk menguraikan materi akhir zamannya. Adapun URB, selain menggunakan media papan tulis, dia juga menggunakan visualisasi *slide* dan video. Video-video yang digunakannya berupa rekaman dokumenter yang memuat berbagai macam informasi terkait teori-teori konspirasi, di antaranya isu konspirasi anti semit, iluminati, Islamophobia, dan lain sebagainya. Dari sini dapat dilihat bahwa kajian-kajian akhir zaman tidak hanya dalam bentuk representasi verbatim, sebagaimana ceramah keagamaan pada umumnya. Mereka justru lebih kreatif dengan menggunakan berbagai media visualisasi, sehingga dapat mempermudah para audiensnya dalam memahami uraian-uraian konsep akhir zaman.

Selain UAZ yang berperan memproduksi konten kajian-kajian akhir zaman di YouTube, para *youtuber* juga ikut andil dalam mendistribusikan kajian-kajian UAZ. Mereka melakukan berbagai kreativitas lainnya untuk menarik minat para pemirsa YouTube. Misalnya, formulasi judul yang mereka konstruksi terkesan dramatis dan "provokatif". Mereka menggunakan beragam desain visualisasi, mulai dari jenis *font*, format huruf kapital, dan berbagai simbol-simbol tertentu, di antaranya "**?**" (tanda tanya), "**!**" (tanda seru), dan angka-angka yang dibaur menjadi satu. Menurut Wondwesen Tafesse formulasi semacam ini merupakan strategi marketing visualisasi *youtuber* untuk menarik minat para pemirsanya.[13] Berikut beberapa sampel judul yang mereka gunakan dalam video-video kajian akhir zaman;

Tabel 1:
Judul Kajian-kajian Akhir Zaman di YouTube

Di akhir zaman kita akan perang besar
Bersiaplah, Fase Terberat Akhir Zaman
BERSIAPLAH PERANG AKHIR ZAMAN TAK LAMA LAGI ! - HD
Ungkap Fakta Menggemparkan Part2! Perang Akhir Zaman
Fakta!! Perang AKHIR ZAMAN 2020?
Palestina hilang dari peta? Tunggu! 2022 Kejatuhan Yahudi Israel
PERANG AKHIR ZAMAN INDONESIA CHINA
PERTARUNGAN AKHIR ZAMAN antara Haq dan Bathil
Gemp4r...tanda Perang Akhir Zaman mulai Terj4di:
GAWAT!!! FAKTA KEHANCURAN AKHIR ZAMAN INI SEDANG KITA HADAPI

Selain formulasi judul, desain *thumbnail* atau visualisasi sampul video juga dirancang sedemikian rupa oleh *youtuber* sebagai daya tarik bagi para pemirsa YouTube. Mereka mendesain *thumbnail* video dengan tidak hanya berorientasi pada nilai-nilai estetis, melainkan juga mengandung pesan-pesan ideologis yang merepresentasikan abstraksi narasi konten di dalam video mereka.[14] Hal yang sama juga

[13] Wondwesen Tafesse, "YouTube Marketing: How Marketers' Video Optimization Practices Influence Video Views," *Internet Research* Vol. 30, no. 6 (2020): 1689–1707.

[14] Akari Shimono, Yuki Kakui, and Toshihiko Yamasaki, "Automatic YouTube Thumbnail Generation and Its Evaluation," in *Proceedings of the 2020 Joint Workshop*

terjadi dalam video-video kajian akhir zaman di YouTube sebagaimana yang tampak pada kutipan gambar berikut;

Gambar 7:

Thumbnail Konten Video Kajian Akhir Zaman di YouTube

Keempat gambar *thumbnail* tersebut menunjukkan konstruksi wacana akhir zaman secara visual yang merepresentasikan isi konten video yang tidak hanya mengandung nilai-nilai estetis melainkan juga mengandung pesan-pesan ideologi.[15] Gambar-gambar tersebut menunjukkan representasi kajian akhir zaman yang mengandung narasi peperangan sebagai entitas dari ideologi ekstremisme. Seluruh sampel gambar mencantumkan judul video dengan menggunakan desain *font* dan warna yang mencolok. Selain itu, mereka juga menampilkan gambar mubalig (UAZ) yang disertai gambar latar untuk merepresentasikan isi konten ceramah mereka. Terlepas dari isi konten video yang mereka sajikan, desain *thumbnail* semacam ini dapat menarik minat para audiens atau pemirsa YouTube.

3. Konsumen Wacana: Partisipan dan Pemirsa

Salah satu faktor yang mendukung popularitas YouTube adalah ketersediaan ruang komunikasi interaktif antara pemilik kanal dengan audiensnya. Namun penting untuk ditegaskan di sini bahwa terdapat

---

on Multimedia Artworks Analysis and Attractiveness Computing in Multimedia, 2020, 25–30.

[15] Gunther Kress and Theo van Leeuwen, *Reading Images: The Grammer of Visual Design*, Second Edition. (London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2006), 40-55.

dua tipologi kalangan audiens YouTube dalam konteks kajian akhir zaman berdasarkan ruang wacananya, yaitu partisipan dan pemirsa. Kalangan partisipan adalah mereka yang menghadiri secara langsung kajian akhir zaman (luring). Adapun kalangan pemirsa adalah mereka yang hanya menyaksikan kajian akhir zaman melalui daring (YouTube). Kedua audiens ini memiliki perberbedaan ruang wacananya tersendiri. Audiens dari kalangan partisipan cenderung terbatas pada komunitas tertentu yang terasosiasikan sebagai jama'ah setia UAZ. Adapun pemirsa cakupan audiensnya lebih luas, sehingga tidak hanya dibatasi oleh kalangan pengikut atau pendukung UAZ, melainkan juga mencakup kalangan yang kontra terhadap kajian-kajian mereka. Namun demikian, penelitian ini tidak terlibat ke dalam analisis konsumsi wacana dari kalangan partisipan, melainkan hanya fokus pada analisis konsumsi wacana dari kalangan pemirsa. Ini disebabkan karena penelitian ini difokuskan pada objek material konten atau produk wacana yang telah didistribusi di YouTube.

Tipologi audiens dari kalangan pemirsa YouTube juga dapat diklasifikasi ke dalam dua kategori berdasarkan karakteristiknya, yaitu *digital native* dan *digital immigrant*. *Digital native* adalah kategori pemirsa yang tumbuh dan berkembang dalam interaksi ruang layanan komputerisasi atau digitalisasi. Mereka juga diistilahkan dengan sebutan *Net Generation*, *Snapshoot Generation*, Generasi Z atau *Millenial*. Mereka berinteraksi dengan lebih mengutamakan akses informasi berbasis gambar dibandingkan teks-verbal, multi-tasking, serta kecenderungan lainnya yang serba instan.[16] Mereka ini rata-rata dari kaum remaja yang lahir setelah tahun 1980-an atau di bawah usia 50 tahun. Adapun *digital immigrant* adalah kategori pemirsa yang baru berusaha menyesuaikan diri dengan kompleksitas ruang digital atau virtual, sehingga lebih cenderung menjadi konsumen dibandingkan produsen konten YouTube. Mereka ini rata-rata lahir sebelum era virtual.[17]

Clement Chau juga mengungkapkan *platform* YouTube didominasi oleh kalangan pemirsa *digital native* atau kelompok remaja, baik selaku *content creator* (*youtuber*) maupun distributor

---

[16] Siân Bayne and Jen Ross, "Digital Native and Digital Immigrant Discourses: A Critique," in *Digital Difference*, ed. Ray Land and Siân Bayne (Edinburgh: Brill Sense, 2011), 159–169.

[17] J. Palfrey and U Gasser, *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives* (New York: Basic Books, 2008), 346.

konten.[18] Keterlibatan kelompok remaja sebagai pengguna YouTube seolah mempertemukan tiga karakter yang identik antara kelompok remaja, YouTube, dan kajian-kajian akhir zaman. Kelompok remaja dikenal dengan masa pertumbuhan yang sedang membangun karakter identitas jati diri, sehingga YouTube memanfaatkan peluang itu sebagai mediator terhadap kebutuhan mereka tersebut. YouTube hadir sebagai wadah untuk memudahkan terciptanya batas karakter budaya dan identitas sosial. Melalui wadah itu, seorang remaja dapat membangun distingsi karakteristik identitas kelompok sosial secara oposisi biner (baik dan buruk, positif dan negatif, serta "kita" dan "mereka").[19] Demikian halnya, narasi-narasi kajian-kajian akhir zaman yang dikonstruksi oleh UAZ, yang juga dirancang dalam ruang lingkup pembahasan normatif antara *ḥaq* dan *bāṭil*. Ketiga karakter ini seolah membentuk hubungan mutualisme yang kuat, sehingga antara satu dengan yang lainnya saling mendukung dalam menciptakan ruang wacananya sendiri.

Uraian yang telah dijelaskan tersebut tentu saja masih sebatas representasi bagian permukaan dari konstruksi wacana akhir zaman di YouTube, sehingga penting untuk mengeksplorasi lebih dalam lagi pada tataran muatan ideologi yang terkandung di dalamnya. Investigasi tersebut dilakukan dengan menganalisa secara kritis narasi-narasi kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ. Investigasi ini bertujuan untuk mengungkap *ideational meaning* yang terselubung di balik produksi, distribusi dan konsumsi wacana tersebut.

B. Analisis Wacana Kritis Konstruksi Narasi-narasi Akhir Zaman di YouTube

Pembahasan ini mencakup tinjauan kritis terhadap wacana akhir zaman yang terdiri dari narasi-narasi perang akhir zaman (PAZ). Narasi-narasi itu direpresentasikan oleh UAZ melalui momentum kajian-kajian keagamaan di YouTube. Narasi-narasi tersebut merupakan kumpulan teks dalam bentuk tuturan lisan yang terdiri dari diksi (kosa kata), frasa, klausa, serta formulasi ketiganya.[20] Sejalan

---

[18] Clement Chau, "YouTube as a Participatory Culture," *New Directions for Youth Development* Vol. 2010, no. 128 (2010): 65–74.

[19] Soraya Fadhal and Lestari Nurhajati, "Identifikasi Identitas Kaum Muda di Tengah Media Digital (Studi Aktivitas Kaum Muda Indonesia di YouTube)," *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial* Vol. 1, no. 3 (2012): 176–200.

[20] Norman Fairclough, *Analysis Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London & New York: Routledge Publishing, 2003), 3.

dengan hal itu, Fairclough mengungkapkan secara umum istilah teks mencakup makna yang luas, karena tidak hanya melibatkan seperangkat teks verbal yang tertulis, melainkan termasuk di dalamnya tuturan lisan atau ceramah, hingga simbol-simbol visual.[21] Selain itu, teks juga digunakan oleh produsen wacana bukan hanya sebagai mediator untuk menyampaikan sebuah gagasan, melainkan cara melakukan sesuatu dalam rangka menjalankan kekuasaan.[22] Oleh karena itu, setiap pesan mengandung ideologi tertentu yang dapat ditemukan melalui tinjauan analisis tekstual. Tinjauan tersebut dapat dilakukan melalui pendekatan analisis wacana kritis atau CDA.

CDA pada dasarnya tidaklah membatasi ruang lingkup penggunaannya pada jenis bidang studi tertentu melainkan ia terbuka untuk digunakan oleh berbagai disiplin ilmu lainnya karena sifatnya yang multidisipliner.[23] Hal itu sejalan dengan pandangan Norman Fairclough dan Van Dijk yang menyatakan studi wacana kritis sejatinya tidak hanya terbatas pada kajian-kajian di bidang linguistik, melainkan juga penting melibatkan kajian-kajian sosial, termasuk kajian-kajian sosial keagamaan.[24] Hal itu secara eksplisit ditegaskannya dalam kutipan pernyataan sebagai berikut:

> "*I have glossed the discourse view of language as a form of social practice. What precisely does this imply? Firstly, that language is a part of society, and not somehow external to it. Secondly, that language is a social process. And thirdly, that language is a socially conditioned process, conditioned that is by other (non-linguistic) parts of society*."[25]
>
> (Saya telah mengungkapkan pandangan terkait wacana bahasa sebagai bagian dari praktik sosial. Isyarat apa yang lebih tepat dalam hal ini? *Pertama*, bahasa itu adalah bagian dari masyarakat, dan entah bagaimana keduanya tidak dapat

---

[21] Lilie Chouliaraki and Norman Fairclough, *Discourse in Late Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 38.

[22] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power* (Cambridge: Polity Press, 1991), 43-44.

[23] Stephen W. Littlejohn, Karen A. Foss, dan John G. Oetzel, *Theories of Human Communication* (Illinois: Waveland Press, 2017), 33.

[24] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London & New York: Longman Publishing, 1995), 82-85. Baca juga, Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 111.

[25] Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Longman Publishing, 2000), 22.

dipisahkan. *Kedua*, bahasa itu adalah proses sosial, dan *ketiga*, bahasa itu adalah proses sosial terkondisikan oleh elemen sosial [non-linguistik] lainnya.)

Ungkapan tersebut menunjukkan teks tidaklah bebas nilai, melainkan teks sangat erat hubungannya dengan konteks situasional yang didasarkan pada kepentingan ideologi penutur. Penting untuk dicatat di sini bahwa teks berbeda dengan wacana. Wacana digunakan dalam domain sosial, sedangkan teks digunakan dalam domain linguistik.[26] Gunther Kress menempatkan wacana sebagai cara berkomunikasi sedangkan teks sebagai medium dalam mengekspresikan wacana itu sendiri.[27] Wacana terbentuk dari praktik konstruksi narasi yang meliputi tiga tahapan sistematis, yaitu produksi, distribusi dan konsumsi. Produksi di sini meliputi elemen representasi wacana yang terdiri dari formulasi teks verbal yang secara terstruktur membentuk narasi. Aspek distribusi meliputi sistem penyebaran konten kajian-kajian akhir zaman, baik melalui kanal YouTube milik UAZ, maupun kanal milik *youtube*r lainnya. Adapun aspek konsumsi merupakan bentuk penerimaan audiens terhadap pesan-pesan ideologis di balik narasi yang terdapat dalam kajian-kajian akhir zaman.[28] Narasi dalam kajian-kajian tersebut hanya difokuskan pada ruang lingkup konsep perang akhir zaman (PAZ).

Narasi-narasi PAZ selanjutnya diklasifikasi ke dalam empat tema pokok, yaitu artikulasi konsep akhir zaman, kronologis sebelum terjadinya PAZ, ilustrasi peristiwa PAZ dan kondisi tatanan dunia pasca PAZ. Ketiga tema inilah yang selanjutnya ditinjau secara kritis menggunakan kerangka kerja *critical discourse analysis* (CDA) tiga dimensi milik Fairclough.[29] Kerangka kerja tersebut bekerja dalam ruang lingkup tiga dimensi analisis, yaitu deskripsi, interpretasi, dan eksplanasi. Pada tahap deskripsi, penelitian ini menggunakan analisis pola representasi yang terdiri dari tiga unsur pertanyaan penting, yaitu

---

[26] James Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, Ed. Kedua. (London & New York: Routledge Publishing, 2005), 26-33.

[27] Gunther Kress, "Ideological Structures in Discourse," dalam *Handbook of Discourse Analysis Vol. 4: Discourse Analysis in Society*, ed. T.A. van Dijk (Orlando: Academic Press, 1985), 27–42.

[28] Norman K. Denzin, "The Seventh Moment: Qualitative Inquiry and the Practices of a More Radical Consumer Research," *The Journal of Consumer Research* Vol. 28, no. 2 (2001): 324–330.

[29] Norman Fairclough, *Language and Power* (New York: Longman Publishing, 2000), 26.

pertama, bagaimana sebuah informasi digambarkan menggunakan simbol yang terdiri dari teks verbal, mulai dari diksi atau kosa kata, frase, klausa, dan formulasi antara ketiganya?. *Kedua*, bagaimana simbol itu dikonstruksi untuk menyajikan sebuah pandangan realitas kepada audiens?; dan *ketiga*, bagaimana pesan-pesan ideologis yang terkandung di balik sebuah informasi yang disajikan oleh penutur kepada audiens?[30]

Tiga pertanyaan inilah yang digunakan sebagai parameter dalam menganalisis secara kritis narasi-narasi PAZ yang dikonstruksi oleh UAZ. Pada tahap analisis interpretasi, penelitian ini menggunakan dua pendekatan analisis intertekstualitas dan analisis misrepresentasi sebagaimana yang telah dijelaskan pada bagian pembahasan metodologi dalam penelitian ini. Tahap analisis selanjutnya adalah eksplanasi yang fokus mengungkap latar historis narasi-narasi PAZ yang diproduksi oleh UAZ. Sebelumnya, penting untuk ditegaskan di awal bahwa objek tinjauan dalam penelitian ini hanya dibatasi pada narasi-narasi yang mengandung produk penafsiran Al-Quran dan hadis yang ditemukan di dalamnya. Hal itu dilakukan karena kajian ini hanya difokuskan pada penelitian produk penafsiran di media sosial.

Pembahasan berikut ini dimulai dengan persepsi UAZ terkait konsep akhir zaman. Hal itu penting untuk diketahui sebelum masuk pada tema-tema pokok tentangnya. Artikulasi UAZ terhadap konsep akhir zaman merupakan dasar konstruksi ideologi yang digunakan oleh UAZ untuk memengaruhi khalayak publik atau paritisipannya. Ide tentang akhir zaman inilah yang menjadi dasar acuan UAZ untuk merepresentasikan lebih lanjut tentang konsep PAZ. Setelah itu, penelitian ini berusaha menguraikan representasi UAZ terkait wacana PAZ yang terdiri atas tiga tema besar, yaitu peristiwa pra PAZ, ilustrasi terjadinya PAZ, dan peristiwa yang terjadi pasca PAZ. Berikut uraian tema-tema tersebut yang diklasifikasi dalam tiga tahapan, yaitu tahapan deskripsi, interpretasi, dan eksplanasi;

1. Artikulasi Konsep Akhir Zaman

a. Deskripsi: Analisis Teks (Mikro)

Tinjauan analisis kritis ini dimulai dengan menelusuri terminologi akhir zaman yang digunakan oleh UAZ dalam narasi-narasi kajiannya. Menurutnya, term akhir zaman merupakan

[30] Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, ed. Nurul Huda S.A., Cet. IX. (Yogyakarta: LKIS, 2011),116.

representasi dari peristiwa-peristiwa yang mendahului hari kiamat, atau masuk dalam kategori pembahasan tentang tanda-tanda hari kiamat. Salah satu tema bahasan yang mayoritas tentangnya adalah wacana perang akhir zaman (PAZ). Wacana tersebut juga diistilahkan oleh UAZ sebagai jihad di akhir zaman. Istilah tersebut terjewantahkan dalam konsep *al-fitan* dan *al-malāḥim*. Dalam narasi mereka, gerakan jihad di akhir zaman itu bertujuan untuk membebaskan umat Islam dari tekanan musuh mereka. Narasi itu dapat ditemukan dalam video yang berjudul *Jihad di Akhir Zaman*. Video ini berdurasi 35 menit dan 23 detik yang diunggah di YouTube pada tanggal 27 Oktober 2019.[31] Video ini diproduksi melalui mode ceramah di Masjid. UAZ merepresentasikan narasi-narasinya di hadapan para partisipannya tanpa menggunakan bantuan media visual.

Pada bagian awal narasi, UAZ mulai mengajak para partisipannya untuk hijrah ke Palestina. Menurutnya wilayah itulah yang paling aman dari berbagai bencana alam yang akan muncul di akhir zaman. Penjelasan tersebut tampak pada kutipan narasi berikut;

> **Data Narasi (1.1):** "...Dua tahun yang lalu saya masih mengajak kita bersiap-siap untuk berangkat hijrah Ke Mekah dan Madinah. Silahkan lihat kembali ceramah-ceramah saya yang masih tersimpan di YouTube. Tapi di tahun 2019 ini saya sudah menghentikan ajakan itu dan bahkan saya menyerukan kebalikannya. Hijrah di akhir zaman bukan ke Mekah ataupun ke Madinah...Ibnu Hawalah dipanggil oleh Rasulullah SAW, hadis ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Imām Muslim*. 'Hai Ibnu Hawalah kau perhatikan baik-baik, nanti jika engkau dengar *Bait al-Maqdīs* telah dibebaskan di akhir zaman, maka akan dikumandangkanlah berdirinya Khilafah Islamiyah. Saat itu wahai Ibnu Hawalah hijrahlah engkau ke *Bait al-Maqdīs*, bumi dan tanah yang paling tenang, yang paling damai, yang paling aman saat itu adalah Palestina...." (Menit ke 02.44).

Kutipan narasi tersebut merupakan ungkapan klarifikasi UAZ terkait anjuran hijrah ke Mekah dan Madinah (Haramain) dalam kajian-kajian yang pernah disampaikan sebelumnya. Ia

[31] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=1-Z6R369_sU, diakses pada 26 April 2020.

mengungkapkan bahwa ternyata riwayat-riwayat hadis yang baru ditemukannya justru menganjurkan umat Islam di akhir zaman untuk hijrah ke Palestina bukan ke Haramain. Ia menggunakan kutipan riwayat-riwayat hadis yang menjelaskan bahwa Palestina merupakan tempat yang paling aman bagi umat Islam di akhir zaman dibandingkan Haramain. Ia melegitimasi bahwa riwayat hadis yang dikutipnya itu *ṣaḥīḥ* karena bersumber dari literatur hadis yang autentik (*Ṣaḥīḥ Muslim*). Penyebutan sumber dan status hadis tersebut oleh UAZ tampaknya bertujuan untuk meyakinkan audiensnya bahwa ajakan tersebut autentik bersumber dari redaksi wahyu.

Diksi "hijrah" diartikulasikan oleh UAZ dalam narasi tersebut sebagai aktivitas migrasi dari satu tempat ke tempat yang lainnya. Artikulasi tersebut berbeda dengan istilah hijrah yang populer digunakan oleh kelompok salafisme tradisionalis yang mereka artikulasikan sebagai migrasi simbolik (*way of life*), dari pola kehidupan non religius ke pola kehidupan religius. Perbedaan ini juga menandai adanya distingsi ideologis yang didistribusikan oleh kedua kelompok tersebut.

Pada bagian narasi berikutnya, UAZ berusaha membangun opini para audiensnya untuk memperhalus istilah perang dengan menggunakan term jihad di akhir zaman. UAZ memulai dengan merepresentasikan perbedaan signifikan antara metode dakwah syariah Islam dengan metode dakwah agama-agama Abrahamik sebelum Islam. Hal itu diilustrasikannya melalui kutipan narasi berikut;

> **Data Narasi (1.2)**: "...*'syar'un qablanā laisa syar'un lanā,'* syariat nabi-nabi sebelum nabi Muhammad tidak menjadi syariat bagi kita, yang kita contoh bukan nabi Ibrahim, bukan nabi Musa, bukan nabi Isa, bukan nabi-nabi mana saja, tetapi yang kita contoh adalah nabi Muhammad SAW dalam hal syariat. Dalam hal akidah sama semua, tapi dalam hal dakwah telah ditetapkan Rasulullah...." (Menit ke 08.58)

Penggunaan konjungsi "*bukan*" dan "*tetapi*" dalam narasi tersebut tampak bertujuan untuk membangun opini publik terhadap hubungan kontras antara sikap Islam dengan agama-agama lainnya dalam menghadapi musuh. UAZ berasumsi bahwa syariat agama-agama sebelumnya hanya diperintahkan untuk menghindari musuh. Sedangkan syariat Islam justru diperintahkan menghadapi

musuh secara langsung melalui pertempuran di akhir zaman. Argumen ini didasarkannya dengan mengutip salah satu kaidah yang menyebutkan "*syar'un lanā laisa syar'un qablanā*". Konstruksi narasi semacam ini secara eksplisit telah menempatkan agama-agama sebelumnya terpisah dari syariat Islam. Hal itu juga tampak pada penggunaan diksi "kita" sebagai simbol yang mewakili syariat Islam, sedangkan diksi "mereka" sebagai simbol yang mewakili syariat agama-agama sebelumnya.

Pada bagian narasi berikutnya, UAZ menjelaskan secara eksplisit metode dakwah yang seharusnya diterapkan oleh umat Islam di akhir zaman. Menurut UAZ, metode dakwah terbaik bagi umat Islam di akhir zaman adalah jihad. Jihad inilah yang menjadi representasi terminologi terhadap konsep PAZ. Ungkapan tersebut dapat dilihat pada kutipan narasi berikut;

> **Data Narasi (1.3)**: "...takdir akhir zaman bahwa kemenangan umat Islam sabda Rasul adalah melalui jihad dalam makna perang. Ini global, seluruh dunia. Tidak bisa disembunyikan hadis-hadis nabi, nubuat nabi tentang akhir zaman. Kemenangan umatnya di akhir zaman ternyata bukan dengan dakwah, bukan dengan seminar, bukan dengan demonstrasi-demonstrasi... Tapi kita telah mencoba untuk memperjuangkan Islam di sana, dan ternyata kita telah melihat hasilnya. Ke depan, apapun cara-cara yang ditempuh oleh umat nabi Muhammad SAW, ternyata takdir pemutus adalah kalian akan Allah menangkan dengan senjata...." (menit ke 09.32)

Kutipan narasi tersebut menunjukkan bagaimana UAZ menggiring opini audiens agar yakin bahwa jihad dalam arti perang merupakan metode dakwah terbaik di akhir zaman. Ia menggunakan diksi "takdir" dalam narasi tersebut yang terkesan menekankan bahwa jihad bukanlah pilihan, melainkan sebuah keniscayaan yang harus dijalani bagi setiap umat Islam di akhir zaman. Dengan demikian, pemilihan diksi "takdir" dalam narasi tersebut telah menutup peluang artikulasi jihad yang lainnya demi menguatkan legitimasi makna tunggal itu. Pembatasan artikulasi jihad itu dilakukan oleh UAZ dengan mengutip salah satu riwayat hadis sebagai bentuk legitimasi terhadap argumentasinya. Salah satu kutipan hadis yang digunakannya adalah riwayat yang menggunakan term "*ar-ribāṭ*" sebagai representasi dari artikulasi jihad dalam arti perang. Dengan demikian, konstruksi narasi yang

direpresentasikan oleh UAZ dapat meyakinkan audiensnya bahwa jihad dalam makna perang legal sebagai bagian dari syariat Islam. Konstruksi pemaknaan tunggal itu kemudian dilanjutkan melalui klaimnya bahwa fungsi jihad hanya bertujuan untuk meraih kemenangan melalui peperangan.

Selain diksi "takdir", UAZ juga menggunakan konjungsi "bukan", "tapi" dan "ternyata" sebagai proposisi untuk mengeksklusi artikulasi jihad yang lainnya. Dengan demikian, ketika UAZ menyebut term jihad, makna yang muncul dalam opini audiens hanyalah perang yang telah ditetapkan oleh Allah bagi umat Islam di akhir zaman. Demi mengokohkan artikulasi tersebut, maka UAZ mulai menggiring opini audiensnya bahwa terdapat sekelompok umat Islam yang berusaha mengaburkan makna jihad yang dikonstruksinya itu. Hal tersebut dapat dilihat pada ungkapannya "*Tidak bisa disembunyikan hadis-hadis nabi, nubuat nabi tentang akhir zaman*." Pada waktu yang bersamaan, UAZ juga berusaha membangun otoritasnya sebagai pakar di bidang kajian-kajian akhir zaman, sehingga narasi-narasinya itu dapat diterima secara meyakinkan oleh para audiensnya. Hal tersebut secara eksplisit dapat dilihat dalam kutipan narasi berikut;

> **Data Narasi (1.4)**: "...Sewaktu ijtima' ulama keempat kemarin, saya bacakan semua urutan-urutan hadis di hadapan 1.500-an orang yang hadir. Saya katakan ini yang saya hafal dari hadis-hadis nabi di akhir zaman, termasuk urutan adanya suasana demokrasi di akhir zaman. Ada yang di sebutkan nabi di dalam hadis dari riwayat Imam Ahmad. 'Kamu saat itu memperebutkan kekuasaan di akhir zaman', ternyata nabi mengatakan 'bukan dari situ kemenangan kamu'. Di akhir hadis, nabi mengatakan '*fa-'alaikum bi al-jihad*' kemenangan kamu saat itulah dengan jihad, '*wa-inna afdal jihadikum ar-ribat*, *wa inna afḍal ribatikum askalān*'. Jihad yang paling utama adalah jihad yang ada *ribat*-nya, *ribaṭ* itu adalah jihad yang ada perangnya. Perang yang paling utama saat itu adalah di Palestina...." (menit ke 14.51)

Ungkapan UAZ "*Saya katakan ini yang saya hafal dari hadis-hadis nabi di akhir zaman,*" dalam kutipan narasi tersebut secara eksplisit sedang membangun *personality branding*. Melalui retorika itu UAZ seolah menekankan pesan kepada audiensnya bahwa ia adalah mubalig yang pakar di bidang kajian-kajian akhir

zaman. Kepakarannya itu dipertegasnya lagi melalui ungkapan "*Saya bacakan semua urutan-urutan hadis di hadapan 1.500-an orang yang hadir*." Ungkapan tersebut seolah menunjukkan kemampuannya yang telah menguasai seluruh riwayat-riwayat hadis tentang akhir zaman. Oleh karena itu ungkapan tersebut juga dapat dipahami sebagai bentuk deligitimasi terhadap oknum-oknum yang hendak menghalangi dakwahnya.

b. Interpretasi: Analisis Produksi Narasi (Meso)

Pendekatan interpretasi merupakan bagian dari dimensi kedua dalam struktur kerangka kerja CDA Fairclough. Dimensi ini meniscayakan pendekatan intertektualitas untuk mengungkap strategi UAZ ketika menempatkan sumber eksternal dalam produksi narasi-narasinya. Fairclough menjelaskan pendekatan intertekstualitas berfungsi untuk mengidentifikasi adanya praktik pereduksian sumber data eksternal, baik dalam bentuk inklusi (*include*) maupun eksklusi (*exclude*).[32] Pendekatan ini bertujuan untuk melacak sumber-sumber informasi yang dikutip atau tidak dikutip oleh UAZ dalam narasi-narasinya.

Pendekatan tersebut juga telah dicontohkan oleh Marko Pišev dalam kajiannya terkait konstruksi teks-teks kitab suci dalam video propaganda Harun Yahya tentang dogma apokaliptik. Kajiannya tersebut khusus mengungkap konstruksi penafsiran Al-Quran dan hadis yang digunakan oleh Harun Yahya.[33] Oleh karena itu, melalui pendekatan tersebut penelitian ini juga berusaha untuk mengidetifikasi penafsiran ayat-ayat Al-Quran, hadis, maupun sumber-sumber eksternal lainnya yang digunakan oleh UAZ ketika mengonstruksi wacana PAZ.

Selain pendekatan intertekstualitas, tinjauan kritis pada bagian pembahasan ini juga menggunakan pendekatan misrepresentasi yang telah lumrah digunakan oleh para peneliti dalam kajian-kajian analisis wacana kritis. Pendekatan tersebut mencakup empat unsur, yaitu eksklusi, ekskomunikasi, marginalisasi (stereotipe dan labelisasi), dan legitimasi/delegitimasi.[34] Keempat unsur ini secara

---

[32] Fairclough, *Analysis Discourse: Textual Analysis for Social Research*, 39-41.

[33] M. Pišev, "I Believe in God and Judgment Day - Harun Yahya and The Contemporary Contextualization of Apocalyptic Hadiths," *Issues in Ethnology and Anthropology* Vol. 8, no. 1 (2013): 221–238.

[34] Keempat unsur pendekatan misrepresentasi ini telah dijelaskan pada bab I, khususnya pada bagian kerang teoretis dan metodologi penelitian

fungsional digunakan untuk membaca ketercakupannya dalam narasi-narasi PAZ yang dikonstruksi oleh UAZ. Selain itu, pendekatan tersebut juga bertujuan untuk mengungkap aspek ideologi yang hendak didistribusikan oleh UAZ kepada audiensnya.

Data narasi (1.1), UAZ memosisikan Palestina sebagai tempat berlindung bagi umat Islam di akhir zaman berdasarkan sebuah kutipan riwayat hadis. Walaupun UAZ menyebutkan sumber kutipan riwayat hadis yang digunakannya, namun ia hanya membacakan terjemahannya secara harfiah tanpa mengutip redaksi aslinya (bahasa Arab). Dengan demikian, metode semacam ini terkesan literalistik atau skriptualistik, sehingga tampak mengabaikan metode tafsir dan *syarḥ* sebagaimana yang digunakan oleh para ulama dalam memahami ayat-ayat Al-Quran dan riwayat hadis. Adapun redaksi lengkap dari riwayat hadis yang dikutip oleh UAZ sebagai berikut;

”عَنْ ضَمْرَةَ بْنِ حَبِيبٍ، أَنَّ ابْنَ زُغْبٍ الْإِيَادِيَّ حَدَّثَهُ قَالَ: قَالَ رسول الله صلي الله عليه وسلم: يَا ابْنَ حَوَالَةَ، إِذَا رَأَيْتَ الْخِلَافَةَ قَدْ نَزَلَتْ أَرْضَ الْمُقَدَّسَةِ فَقَدْ دَنَتِ الزَّلَازِلُ وَالْبَلَابِلُ وَالْأُمُورُ الْعِظَامُ، وَالسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنَ النَّاسِ مِنْ يَدِي هَذِهِ مِنْ رَأْسِكَ.“[35]

(Dari Ḍamrah bin Ḥabīb, sesungguhnya Ibn Zugb al-Iyādī menceritakannya, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Wahai Ibn Ḥawālah, jika engkau melihat Khilafah telah turun di Bumi al-Muqaddas, maka sungguh telah dekat terjadinya gempa, bencana, serta perkara-perkara besar. Pada saat itu hari kiamat lebih dekat kepada manusia dari tanganku ini dari kepalamu.)

UAZ mengklaim dalam narasinya tersebut bahwa riwayat hadis ini bersumber dari kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, serta menyebutnya sebagai riwayat hadis yang berstatus *ṣaḥīḥ* (lihat data narasi 1.1). Penyebutan sumber dan status riwayat hadis oleh UAZ dapat meyakinkan audiensnya bahwa sumber yang dikutipnya valid. Akan tetapi, penyebutan sumber dan status hadis yang diungkapkannya itu ternyata berbeda dengan fakta literatur yang ditemukan dalam penelitian ini. Setelah dilakukan penelusuran, ternyata riwayat hadis tersebut hanya terekam dalam kitab

[35] Hadis ini terekam dalam *Sunan Abū Daud* (Hadis no. 2535).

Sunan Abū Daud, serta oleh Syu'aib al-Arna'ūṭ mengklaimnya berstatus *ḍa'īf*.[36] Dari sini dapat dilihat bahwa UAZ telah melakukan misrepresentasi ekskomunikasi, karena menyebutkan sumber dan status hadis tidak secara transparan dan komprehensif.

Praktik marginalisasi ekskomunikasi yang sama juga diguanakan oleh UAZ ketika mengartikulasikan makna hijrah dan jihad secara tunggal (lihat data narasi 1.2). Artikulasi tersebut dikonstruksi oleh UAZ menggunakan kaidah "*Syar'un man qablanā laisa syar'un lanā*". Bila ditelusuri dalam literatur *uṣūl*, kaidah yang dikutipnya ini ternyata hanya sepenggal, karena masih terdapat satu penggalan kaidah lainnya, yaitu "*Syar'un man qablanā syar'un lanā*." yang tidak disebutkannya. Kutipan narasi tersebut menunjukkan bahwa UAZ sama sekali tidak menyebutkan penggalan tersebut dalam narasinya itu.

Secara mendasar kaidah yang pertama ditempatkan oleh para ulama dalam aspek akidah, sedangkan kaidah yang kedua dalam aspek hukum dan muamalat atau praktik sosial.[37] Dengan demikian, maka UAZ telah mengarahkan makna kaidah tersebut di luar dari konteksnya. Pemenggalan kaidah semacam ini bisa jadi sengaja dilakukan oleh UAZ untuk sekedar menggiring opini audiensnya agar argumen yang direpresentasikannya tampak autentik.

Selain menggunakan penggalan kaidah tersebut untuk membatasi artikulasi jihad sebagai makna perang, UAZ juga meyakinkan audiensnya melalui kutipan riwayat hadis yang menyebutkan term "*ar-ribāṭ*" (lihat data narasi 1.4). Secara implisit, term tersebut dapat dipahami sebagai wujud perintah bagi umat Islam di akhir zaman untuk berperang di Palestina. Namun demikian, jika ditelusuri makna term itu dalam literatur-literatur kebahasaan atau kamus dan *mu'jam* bahasa Arab, salah satu di antaranya adalah *Mu'jam Maqais al-Lugah* ternyata makna term "*ar-ribāṭ*" yang secara bahasa adalah "*asy-syiddah*" yang berarti menguatkan dan *aṡ-ṡabāt* yang berarti meneguhkan. Adapun

[36] Abū Daud Sulaiman bin asy-Asy'ȧs as-Sijistānī, *Sunan Abī Daud*, ed. Syu'aib al-Arna'ūṭ (Beirut: Dar al-Kutub ar-Risālah al-'Ilmiyyah, 2009), Vol. 4, 187.

[37] 'Alī bin Ismā'īl al-Abyārī, *At-Taḥqīq wa al-Bayān fī Syarḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Alī bin 'Abd ar-Raḥmān Bassām al-PAZā'irī (Kuwait: Dār aḍ-Ḍiyā', 2013), 207.

makna terminologinya adalah "*Mulāzamah ṡagr ʻaduw*"[38] yang secara sederhana dapat diterjemahkan sebagai tugas prajurit yang secara khsusus mengawasi wilayah perbatasan dari serangan musuh. Agar lebih jelasnya, berikut kutipan lengkap dari redaksi hadis yang digunakan oleh UAZ tersebut;

"عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوَّلُ هَذَا الْأَمْرِ نُبُوَّةٌ وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَكُونُ خِلَافَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ إِمَارَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَتَكَادَمُونَ عَلَيْهِ تَكَادُمَ الْحُمُرِ فَعَلَيْكُمْ بِالْجِهَادِ، وَإِنَّ أَفْضَلَ جِهَادِكُمُ الرِّبَاطُ، وَإِنَّ أَفْضَلَ رِبَاطِكُمْ عَسْقَلَانُ." [39]

(Dari Ibn ʻAbbās berkata: Rasulullah SAW Bersabda: Awal dari perkara ini *Nubuwah* dan rahmat, kemudian menjadi Khilafah dan rahmat, kemudian menjadi *Mulkan* dan rahmat, kemudian menjadi *Imāratan* dan rahmat, kemudian mereka memperebutkannya sebagaimana gigitan keledai. *Maka kewajiban bagi kalian berjihad, dan sesungguhnya jihad yang terbaik bagi kalian adalah pengawas perbatasan, dan sesungguhnya sebaik-baik penjaga perbatasan bagi kalian di wilayah ʻAsqalān.*)

Redaksi hadis ini secara historis muncul dalam konteks momentum peperangan. Walaupun demikian, redaksi "*faʻalikum bi al-jihād*" merupakan redaksi perintah, namun perintah yang dimaksud hanya bersifat anjuran bukan bersifat keharusan (*farḍ al-kifāyah*). Hal itu dapat dilihat pada ungkapan "*Inna afḍal jihādikum*," yang menunjukkan kekhususan pada jenis jihad dalam konteks peperangan. Salah satu redaksi hadis yang senada dengan hal itu, diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī, "*Ribāṭ yaum fī sabīlillāh khair min ad-dunyā wa mā ʻalaihā*..."[40] (tugas pengawas

[38] Abū al-Ḥusain, *Muʻjam Maqāis al-Lugah*, ed. ʻAbd as-Salām Muḥammad Harūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), Vol. 2, 478.

[39] Hadis ini terekam dalam *Mu'jam al-Kabīr lī'ṭ-Ṭabrānī* (Hadis no. 2892). Secara kualitas transimisi *isnād*-nya, Al-Haiṡamī mengklaim seluruhnya *ṡiqāt,* namun redaksinya (*matn*) berstatus *ḥasan*. Sedangkan al-Albanī mengklaimnya *ṣaḥīḥ*. Terdapat tujuh varian riwayat terkait dengan redaksi yang berbeda-beda. Baca, Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Jamʻu al-Jawāmiʻ*, ed. Mukhtār Ibrāhīm al-Hā'ij, ʻAbd al-Ḥamīd Muḥammad Nidā, dan Ḥasan ʻĪsā ʻAbd aẓ-Ẓāhir, (Cairo: al-Azhār asy-Syarīf, 2005), Vol. III, 260. Baca juga, Muḥammad Naṣiruddīn al-Albānī, *Silsilah al-Aḥadīṡ aṣ-Ṣaḥīḥah,* (Riyadh: Maktabah al-Maʻārif, 2002), Vol.VII, 802.

[40] Hadis No. 2892, "*Bāb Faḍl Ribāṭ Yaum fī Sabīlillāh*". Muḥammad bin Ismāʻīl Abū ʻAbdillāh al-Bukhārī al-Jaʻfī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmiʻ al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-*

wilayah perbatasan [pada saat perang di jalan Allah] lebih utama dari dunia beserta segala isinya). Dengan demikian, hadis ini secara fungsional sebagai narasi strategi peperangan. Selain itu, Rasulullah juga menegaskan dalam hadis tersebut bahwa strategi penempatan petugas pengawas perbatasan dalam konteks peperangan merupakan strategi penting untuk mengawasi pergerakan musuh.

Bila ditelusuri di dalam riwayat hadis lainnya, khususnya yang menggunakan term yang sama, maka ditemukan riwayat yang juga digunakan oleh Rasulullah bukan dalam konteks peperangan. Melainkan muncul dalam konteks motivasi untuk menjalankan ibadah ritual. Berikut kutipan redaksi hadis yang dimaksud;

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قال: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللهُ بِهِ الْخَطَايَا، وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَذَلِكُمُ الرِّبَاطُ".[41]

(Dari Abī Hurairah berkata: sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: Maukah kalian kutunjukkan amalan yang dapat menghapus dosa-dosa, dan dengannya derajat diangkat oleh Allah?, para Sahabat menjawab: tentu saja wahai Rasulullah, Rasulullah bersabda: menyempurnakan wudu saat kondisi yang berat, memperbanyak langkah ke masjid, dan menunggu waktu salat setelah salat, maka demikian itulah ribat kalian.)

Kutipan riwayat hadis ini menunjukkan term "*ar-ribāṭ*" pada dasarnya bersifat dinamis, sehingga tidak hanya muncul dalam konteks perang. Melainkan term ini juga dapat dipahami sebagai motivasi dalam melaksanakan ibadah ritual. Oleh karena itu, ketika UAZ memilih riwayat Hadis yang menggunakan term *ar-ribāṭ* dalam konteks peperangan, menunjukkan adanya penggiringan artikulasi jihad secara tunggal sebagai makna perang.

Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāh 'Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih, ed. Muḥammad Zuhair bin an-Naṣīr, (Beirut: Dār Ṭawq wa an-Najāh, 2002), Vol. 4, 35.

[41] Hadis No. 251, "*Bāb Isbāg al-Wuḍū' 'alā al-Makārīḥ*". Muslim bin Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim: Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāh 'Alaih wa Sallam*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-'Arabī, 2010), Vol. 1, 219.

c. Eksplanasi: Analisis Konteks Sosial (Makro)

Tinjauan ini bertujuan untuk menjelaskan aspek-aspek fenomena sosial yang melatari narasi-narasi akhir zaman diproduksi dan didistribusikan oleh UAZ. Analisa fenomena sosial ini dilakukan dengan melihat aspek konteks sosial dalam narasi yang memengaruhi produksi dan didistribusi wacana. Sejalan dengan hal itu, Fairclough mengemukakan tinjauan fenomena sosial bertujuan untuk menemukan latar sosial historis sebuah wacana dikonstruksi di antara orang-orang tertentu, serta dalam keadaan tertentu. Dasar pijakan analisa ini berangkat dari asumsi bahwa teks tidak lahir dari ruang hampa melainkan dipengaruhi oleh konteks sosial saat teks diproduksi, didistribusi, atau dikonsumsi.[42]

Fairclough juga menekankan terdapat kesamaan dan perbedaan antara analisis wacana kritik sosial dengan analisis sosial konvensional (tidak kritis). Persamaannya terletak pada penekanan analisa produksi realitas sosial yang tampak secara normal. Adapun perbedaannya, analisis wacana sosial kritis membutuhkan penjelasan historis tentang bagaimana dan mengapa realitas sosial seperti itu muncul.[43] Pada bagian inilah, maka faktor-faktor fenomena sosial yang melatari muncul dan berkembangnya wacana akhir zaman di Indonesia dapat diungkap ke permukaan.

Narasi-narasi akhir zaman yang dikonstruksi oleh UAZ pada bagian tema ini tampak kental dengan isu politik transnasional, khususnya yang berkaitan dengan kondisi Palestina. Hal itu dapat dilihat pada ungkapan UAZ yang menyatakan "*Bumi dan tanah yang paling tenang, yang paling damai, yang paling aman saat itu adalah Palestina.*" (lihat, Data Narasi 1.1) dan ungkapan "*Perang yang paling utama saat itu adalah di Palestina*." (lihat, Data Narasi 1.3). Kedua ungkapan ini menunjukkan adanya strategi normalisasi wacana PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ. Menanggapi fenomena itu, David Zeidan juga mengungkapkan bahwa Jerusalem merupakan wilayah krusial dalam pergerakan kelompok-kelompok militansi pejuang Jihadis, khususnya mereka yang menganut ideologi *apocalypticism*. Bagi mereka, di sanalah pusat kebangkitan kekuatan Islam di akhir zaman, karena tiga

---

[42] Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis," dalam *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, ed. James Paul Gee and Michael Handford (New York: Routledge Publishing, 2012), 9–20.

[43] *Ibid*.

tokoh utamanya yaitu Imam Mahdi, Dajal dan Nabi Isa akan menyelesaikan sengketa mereka melalui momentum PAZ di wilayah tersebut.[44]

Hubungan antara wacana PAZ dan isu Palestina tampaknya memiliki keselarasan konteks historis. Selain karena wacana PAZ menjadikan Palestina sebagai sentral perjuangan umat Islam di akhir zaman, hubungan diplomasi antara Indonesia dan Palestina juga telah terjalin sangat erat. Itulah sebabnya kondisi Palestina dapat menjadi isu yang sensitif bagi umat Islam di Indonesia. Kesempatan inilah yang juga dimanfaatkan oleh UAZ, sehingga mereka dapat dengan mudah mendistribusikan wacana PAZ di Indonesia.

Bila diperhatikan dalam narasi-narasi PAZ yang dikonstruksi oleh UAZ, maka tempak dua term yang menonjol, yaitu term "hijrah" dan "jihad". Hal itu dapat dilihat dari kutipan riwayat hadis yang digunakannya, di antaranya "*Wahai Ibnu Hawalah hijrahlah engkau ke Bait al-Maqdīs, bumi dan tanah yang paling tenang, yang paling damai, yang paling aman saat itu adalah Palestina*." (lihat data narasi 1.1). Kedua term tersebut mereka asosiasikan sebagai sebuah gerakan perjuangan untuk pembebasan Palestina. Itulah sebabnya UAZ dalam narasinya tersebut juga berulang kali mengajak para partisipannya untuk segera hijrah ke Palestina guna menyambut kedatangan Imam Mahdi. Bahkan, UAZ mengutip sebuah kisah terkait mimpi tiga orang pemuda saleh dari Palestina yang bertemu dengan Rasulullah SAW. UAZ menjelaskan konon Rasulullah berpesan kepada para pemuda tersebut bahwa hanya saudara seiman mereka dari Indonesia yang akan membebaskan umat Islam di Palestina dari penjajahan Israel. Selain itu, UAZ juga mempromosikan bahwa Palestina sebagai pusat kebangkitan kekuatan Islam, serta menjadi tempat jihad terbaik di akhir zaman (lihat narasi 1.3).

Isu Palestina memang selalu menjadi topik yang kuat di tengah masyarakat Indonesia, selain karena alasan *Bait al-Maqdīs* (Masjid al-Aqṣa) sebagai kiblat pertama umat Islam yang terletak di sana, Indonesia juga memegang teguh amanat konstitusi untuk melawan segala bentuk praktik penjajahan. Kedudukan yang kuat tersebut tidak hanya diwujudkan melalui sikap dan kebijakan pemerintah

[44] David Zeidan, "Jerusalem in Islamic Fundamentalism," *Evangelical Quarterly* Vol. 78, no. 3 (2006): 237–256.

Indonesia, melainkan masyarakat Indonesia juga ikut andil dalam memberikan berbagai kontribusi untuk mendukung kemerdekaan Palestina.[45] Konteks inilah yang menyebabkan narasi-narasi PAZ yang berhubungan dengan isu Palestina dapat dengan mudah diterima oleh umat Islam di Indonesia.

Isu terakhir yang juga pernah *viral* di media sosial, bahwa nama Palestina telah dihapus di Google Maps dan Apple Maps oleh para pemilik *platform* tersebut. Walaupun menurut klarifikasi dari pihak kedua pengelola *platform* tersebut bahwa nama Palestina memang sejak awal pembuatannya tidak pernah dimasukkan di dalam ilustrasi peta yang mereka rilis.[46] Namun berita di media sosial itu menjadi perhatian sensitif bagi netizen di Indonesia, sehingga secara cepat dapat menimbulkan reaksi kritis tentangnya. Ini menunjukkan bahwa ketika isu Palestina di angkat ke permukaan, maka yang berada dalam benak umat Islam bukan persoalan politik, melainkan persoalan agama atau teologis. Itulah sebabnya UAZ berusaha membangun opini publik bahwa Jerusalem bukan hanya simbol milik masyarakat Palestina, tetapi juga merupakan simbol agama suci umat Islam di seluruh dunia. Opini inilah yang melahirkan rasa tanggung jawab bagi umat Islam di Indonesia untuk membela kemerdekaan Palestina, walaupun mereka harus berjuang melalui jihad dalam arti perang. Oleh karena itu, mencermati isu tersebut, maka selama Palestina belum mendapatkan hak kemerdekaannya dari kolonialisasi Israel, maka selama itulah wacana PAZ akan terus menggema di Indonesia.

2. Kronologis Perang Akhir Zaman

a. Deskripsi: Analisis Teks (Mikro)

Uraian data sebelumnya telah menjelaskan narasi terkait artikulasi konsep akhir zaman yang dikonstruksi oleh UAZ secara misrepresentatif. Mereka meletakkan makna term jihad di akhir zaman sebagai perang. Selain itu, mereka juga menjelaskan sebelum terjadinya peristiwa PAZ, maka terlebih dahulu terjadi

---

[45] Nadia Sarah Azani and Muhammad Luthfi Zuhdi, “The Challenges of Indonesia’s Foreign Policy towards Palestine,” in *6th International Conference on Trends in Social Sciences and Humanities (TSSH)* (Bangkok: http://erpub.org, 2016), 59–63.

[46] Anisatul Umah, “Heboh! Peta Palestina Hilang Dari Google Maps, Ini Faktanya,” *Website Version*, last modified 2020, accessed August 14, 2020, https://www.cnbcindonesia.com/tech/20200725185310-37-175418/heboh-peta-palestina-hilang-dari-google-maps-ini-faktanya.

beberapa peristiwa huru-hara akhir zaman, baik dalam bentuk peristiwa alam atau kosmis, maupun peristiwa non-alam yang seluruhnya mereka sebut sebagai "*fitnah* akhir zaman". Peristiwa non-alam direpresentasikan oleh UAZ dalam bentuk merebaknya prilaku maksiat di tengah kehidupan umat manusia. Adapun peristiwa kosmis meliputi bencana alam yang terjadi secara global. Salah satu peristiwa alam yang mereka kaitkan dengan wacana PAZ adalah pristiwa *Baṭsyah al-Kubrā'* atau dentuman besar. Peristiwa ini terjadi akibat meteor yang menabrak bumi, hingga terjadinya peristiwa *Dukhān* atau munculnya asap panas yang tebal.

Uraian tentang peristiwa tersebut dapat ditemukan dalam video yang berjudul *Tanda Besar Kiamat: Ketika Dunia Dihantam Meteor (Menimbulkan Dukhon)*. Video ini berdurasi 52 menit dan 26 detik yang diunggah di YouTube pada tanggal 13 Juli 2016.[47] Video tersebut menampilkan secara eksplisit uraian UAZ terkait fenomena *Batsyah al-Kubrā* dan *Dukhān* sebagai bagian dari spekulasi tanda-tanda hari kiamat. UAZ merepresentasikan uraiannya itu dalam mode ceramah yang dihadiri oleh para pengikutnya di sebuah masjid. UAZ berceramah dengan membacakan sebuah buku yang berjudul *Ensiklopedia Akhir Zaman*. Buku tersebut merupakan versi terjemahan bahasa Indonesia dari buku aslinya yang berbahasa Arab berjudul *Al-Mausū'ah fī al-Fitan wa al-Malāḥīm wa Asyrāṭ as-Sā'ah* karya Muḥammad Aḥmad al-Mubayyaḍ. Penulis buku ini merupakan salah seorang sarjanawan asal Palestina. Buku inilah yang di beberapa kesempatan juga direkomendasikan oleh UAZ kepada para partisipannya.

UAZ menjelaskan peristiwa dentuman besar akan mengakibatkan efek *Dukhān* atau kabut asap tebal yang panas dan beracun. Mereka mengilustrasikan peristiwa tersebut sebagai sebuah bencana alam yang akan menyelimuti bumi dalam waktu dekat. Kabut itu akan menyelimuti bumi selama 40 hari dan 40 malam. UAZ menjelaskan ilustrasi persitiwa tersebut setelah membaca ayat-ayat Al-Quran beserta terjemahnya yang terdiri dari QS. *at-Tūr*/52:44, QS. *al-Mulk*/67:17, dan QS. *ad-Dukhān*/44:10-11 dan 16. Ayat-ayat tersebut selanjutnya dijelaskan oleh UAZ

[47] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=Tv9xDtjgxwY, diakses pada tanggal 04 Juli 2020. lihat juga, *YouTube*, https://www.youtube.com/watch?v=2OAg3mnvNWE, di akses pada tanggal 04 Juli 2020.

menggunakan kutipan riwayat-riwayat hadis. Berikut kutipan narasi yang ditemukan dalam video tersebut;

> **Data Narasi (2.1)**: "...Sekarang, buka surah *at-Tūr,* surah yang ke-52 ayat 44. Allah berfirman (UAZ membacakan ayat versi bahasa Arab). Bisa ada yang membantu membacakan terjemahannya? (salah seorang partisipan membacakan terjemahannya) 'dan jika mereka melihat gumpalan-gumpalan awan berjatuhan dari langit.' (UAZ): Salah, *kisfan* di situ berarti terjemahannya salah. *Kisfan* terjemahannya yang benar adalah bongkahan batu yang besar. Lihat kamus bahasa Arab! Jujur saja penerjemahnya di situ salah, tidak ada bahasa Arab terjemahannya di situ adalah gumpalan awan. Yang benar adalah *kisfan* gumpalan batu yang besar datang dari langit atau Meteor yah!...*Sāqitan* artinya jatuh, ini menandakan penambahan bahwa *Kisfan* adalah satu bongkahan batu yang besar...beda *hāsiban* dengan *kisfan, ḥāsiban* adalah batu-batu kecil yang dibawa oleh badai atau langit, sementara *kisfan* batu besar. *Saḥābun* itu (terjemahnya) baru awan yang bergerak. Lughah dan para ahli tafsir menjelaskan bahwa *kisfan* adalah bongkahan batu yang datang dari langit jatuh ke bumi..." (menit ke 06.38).

Kalimat yang digarisbawahi menunjukkan UAZ secara eksplisit menolak terjemah kata *kisfan* dalam QS. *at-Tūr*/52:44 sebagai gumpalan awan. Menurutnya, diksi *kisfan* lebih tepat diterjemahkan sebagai bongkahan batu yang merepresentasikan meteor yang akan menabrak bumi. Akan tetapi, UAZ sama sekali tidak menyebutkan sumber literatur kebahasaan dan literatur tafsir secara eksplisit dari artikulasi makna *kisfan* yang dimaksudkannya itu. Artikulasi *kisfan* yang dikonstruksi oleh UAZ tersebut sangat erat kaitannya dengan ilustrasi peristiwa *Dukhān* yang terdapat dalam QS. *ad-Dukhān*/44:10, 11 dan 16. Itulah sebabnya, kepentingan UAZ untuk membantah terjemahan *kisfan* sebagai gumpalan awan bersifat ideologis, sebab sulit baginya untuk menghubungkan makna tersebut dengan ilustrasi peristiwa *Batsyah al-Kubrā* dan *Dukhān*. Berikut kutipan narasi yang menjelaskan uraiannya tersebut;

> **Data narasi (2.2)**: "...Sekarang buka surah *ad-Dukhān*! surah ke-44 ayat yang ke-16 (UAZ membacakan ayat versi bahasa Arab). Mohon di bacakan terjemahannya! *Na'am, yauma*

> *nabṭisy* dari *baṭasya al-baṭsyat yabṭisyu nabṭisyū fi'il muḍārī' yufīd al-ḥāḍir wa al-mustaqbal*. *Fi'il muḍārī'* itu fungsinya hari ini, sekarang, dan yang akan datang. Ingatlah! nanti, kami akan hantam mereka *al-baṭsyat al-kubrā'* dengan hantaman yang besar. Lihat, Allah saja memperlihatkan hantaman meteor itu dengan *al-baṭsyat al-kubrā'* hantaman asteroid...akibat dari hantaman besar ini menimbulkan *Dukhān*..."*Innā muntaqimūn*" bukan satu hari, bukan dua hari, tapi 40 hari, 40 malam...Demi Allah, seluruh manusia di muka bumi termasuk saya, bapak, ibu, wali-wali Allah, siapapun adanya merakasan itu. Hanya saja, semua orang beriman yang diizinkan Allah hidup karena *Dukhān* ini mereka terlindungi. Maksimal yang dirasakan orang beriman ketika matahari kembali nampak, bumi kembali terang seperti hanya demam dan flu saja, artinya kita masih utuh. Sementara, orang-orang munafik dan kafir *nggak* tanggung-tanggung melepuh seluruh kulit mereka, bahagian tertentu dari tubuh mereka meleleh..." (menit ke 12.02).

Narasi tersebut menunjukkan strategi retoris yang digunakan oleh UAZ dalam menempatkan peristiwa *Batsyah al-Kubrā* dan *Dukhān* sebagai bagian dari wacana PAZ. Itulah sebabnya, UAZ berusaha merepresentasikan peristiwa itu bukan hanya sebagai peristiwa alam biasa, melainkan juga menjadi peristiwa yang membedakan status teologi dan ideologi seseorang di akhir zaman. Agar klaimnya itu dapat meyakinkan audiensnya, maka UAZ menggunakan ungkapan sumpah "*demi Allah*" dengan nada suara yang tinggi. Teknik semacam ini di beberapa tempat juga digunakan oleh UAZ untuk membuktikan bahwa PAZ benar-benar akan terjadi.

UAZ di video lainnya juga tampak merepresentasikan bahwa peristiwa *Dukhān* bukan hanya peristiwa alam yang menandai awal terjadinya PAZ, melainkan peristiwa itu juga berdampak pada keseimbangan alat-alat perang yang digunakan saat itu, sebab teknologi akan hancur dan tidak dapat lagi digunakan sebagai alat perang. Video yang dimaksud berjudul *Dampak Hantaman Meteor ke Bumi* dengan durasi 13 menit dan 45 detik yang diunggah di YouTube pada tanggal 30 Maret 2017.[48] UAZ menegaskan di dalam video itu bahwa peristiwa *Dukhān* merupakan bentuk

[48] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=2TYINOHmYaY, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

keadilan Tuhan kepada umat Islam di akhir zaman. Melalui peristiwa itu, kehidupan manusia akan kembali ke era manual, serta peperangan kembali menggunakan tombak, pedang, panah, kuda, dan alat-alat perang klasik lainnya;

> **Data Narasi (2.3)**: "...Allah maha adil, Allah maha adil, bahwa sesungguhnya di akhir zaman peperangan benar-benar dijadikan oleh Allah peperangan yang seimbang. Apa yang terjadi setelah peperangannya? saat itu kata Rasul, '*ṡumma 'udtum min ḥaiṡ mā bada'tum*' kalian kembali berperang menggunakan pedang, menggunakan tombak, menggunakan panah, kendaraan kalian saat itu sudah mulai mengendarai kuda seperti hari ini kata Rasulullah SAW... Saya rasa itu berimbang, kalau sekarang memang semuanya di tangan mereka pak!...*Nggak adil banget* perang, sementara kita pegang bambu runcing, sementara kita hanya mengandalkan silat-silat harimau. Tapi Allah Maha Adil, Allah lumpuhkan teknologi maka berakhirlah seluruhnya dan berimbanglah kembali keadaan....." (12.48)

Kutipan narasi yang bergaris bahwah tersebut menunjukkan bahwa UAZ berusaha menyemangati audiensnya agar tidak takut dengan kecanggihan teknologi yang dimiliki oleh musuh-musuh Islam. Teknologi yang mereka kuasai itu pada akhirnya tidak akan berfungsi lagi di akhir zaman, sebab peperangan akan kembali menggunakan alat-alat manual. Opini ini penting dikonstruksi oleh UAZ, sebab menurutnya, peristiwa peperangan dengan menggunakan alat-alat manual telah terbukti dalam sejarah dimenangkan oleh umat Islam. Pada saat yang bersamaan, UAZ seolah merepresentasikan bahwa pengembangan teknologi tidak lagi menjadi penting, karena pada akhirnya akan hancur setelah peristiwa *Dukhān*. Strategi representasi semacam ini juga disebut dengan proses mental.

Representasi tentang kronologis PAZ tidak hanya sampai di situ, UAZ dalam salah satu video yang berjudul *Terbaru.!!, Dukhan Datang di Ramadhan 1441 H?* berspekulasi bahwa peristiwa *Dukhān* akan terjadi di tahun 2020. Video ini berdurasi 13 menit dan 45 detik yang diunggah pada tanggal 09 September

2019.[49] UAZ menjelaskan kepada para audiensnya melalui kutipan riwayat hadis bahwa peristiwa *Dukhān* akan terjadi hari Jumat bertepatan pada tanggal 15 Ramadhan. Pada saat yang sama, UAZ memprediksi bahwa tanggal 07 Mei 2020 M bertepatan dengan tanggal 15 Ramadhan 1441 H;

> **Data Narasi (2.4)**: "...Hadis *ḍa'īf* tetap sebagai hadis yang dikeluarkan oleh Rasulullah SAW. Demikian menurut para ulama *muṣṭalaḥ al-Ḥadīṡ*...Hadis *ḍa'īf* apabila terjadi sesuai kenyataan, apabila berbicara tentang masa depan, maka hadis *ḍa'īf* ini naik statusnya menjadi *ṣaḥīḥ* dan kita wajib meyakininya...*Nah,* sekarang saudara-saudaraku coba antum buka di kalender Hijriah kita 1441 H. Lihat!, hari apakah tanggal 15 Ramadhan besok? Antum akan temukan sebuah fakta tahun 1441 H pertengahan Ramadhannya tepat Hari Jumat. Saya tidak memberanikan diri mengatakan pasti, tetapi *qadarullāh*-nya dengan kondisi-kondisi gonjang-ganjing yang ada, huru-hara yang ada, semua yang mengelilingi syarat-syarat terjadinya hantaman meteor itu, seluruhnya sudah memenuhi syarat untuk mengalami hantaman meteor. *Nah*, bertepatan besok itu tanggal 15 Ramadhan-nya bertepatan pas Hari Jumat...." (01.13)

UAZ secara eksplisit mengklaim dalam narasi tersebut bahwa riwayat hadis yang berstatus *ḍa'īf* dapat menjadi *ṣaḥīḥ* bila terbukti terjadi dalam kehidupan nyata. Ungkapan ini menjadi penting bagi UAZ, sebab riwayat hadis yang digunakannya berstatus demikian. Menurutnya, autentisitas sebuah riwayat hadis bukan hanya diukur dari aspek pembuktian jalur transmisi riwayatnya secara historis, melainkan dari aspek kesesuaiannya dengan fakta. Selain kutipan riwayat Hadis, UAZ juga berusaha menunjukkan keyakinannya terhadap prediksi terjadinya peristiwa *Dukhān* melalui ungkapan "*Seluruhnya sudah memenuhi syarat untuk mengalami hantaman meteor*". Ungkapan ini digunakan oleh UAZ untuk meyakinkan audiensnya bahwa peristiwa itu sudah cukup meyakinkan untuk terjadi sesuai prediksinya.

Namun demikian, ternyata berselang sehari sebelum tanggal 07 Mei 2020 atau bertepatan pada tanggal 15 Ramadhan 1441,

[49] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=qxVJnUdFB7Q, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

UAZ kembali mengunggah video klarifikasi yang berjudul *Terbaru 14 Ramadhan! Insya Allah Besok Belum Saatnya Dukhan*.[50] Video ini juga disajikan oleh UAZ dalam mode *vlog*. Video ini menayangkan klarifikasi UAZ terhadap ketidakakuratan prediksinya itu. Dia mengungkapkan bahwa status hadis yang dikutipnya itu ternyata berstatus *ḍa'īf jiddan* atau sangat lemah. Ia juga menambahkan bahwa syarat-syarat untuk terjadinya peristiwa itu ternyata belum lengkap;

> **Data Narasi (2.5)**: "...Ada perkara yang sangat penting sekali mau saya sampaikan kepada kaum muslimin di seluruh dunia, khususnya orang-orang Islam yang beriman yang mengerti bahasa Indonesia...Sesungguhnya kejadian itu dengan izin Allah SWT saya meyakini tidak sekarang. Hadis itu adalah hadis yang *ḍa'īf jiddan*, sangat-sangat lemah dan juga menurut Ibn al-Jauẓī hadis-nya adalah hadis palsu... Maka dengan ini, saya berharap kepanikan yang tidak perlu, jangan terlalu diekspos. Tetapi, ajakan kami untuk mempersiapkan diri ini tetap tidak bisa ditawar-tawar. Persiapkan diri, karena setiap persiapan yang kami anjurkan tidak pernah ada ruginya sedikit pun...." (menit ke 01.36)

Pada bagian ungkapan UAZ "*Khususnya orang-orang Islam yang beriman yang mengerti bahasa Indonesia*," tampak mengandung sindiran dengan menggunakan diksi "khususnya". Diksi itu tampak digunakan oleh UAZ untuk menunjukkan pesan yang disampaikannya itu spesifik kepada audiens yang berbeda pendapat dengannya. Hal yang sama juga ditunjukkannya pada ungkapan "*Maka dengan ini, saya berharap kepanikan yang tidak perlu, jangan terlalu diekspos*," yang seolah-olah kepanikan publik dan pihak-pihak yang menyebarkan video perdiksinya itu bukan bagian dari tanggung jawabnya. Padahal, UAZ sendiri yang mulai memunculkan polemik itu melalui prediksinya, serta dia pula yang pertama kali mengunggahnya ke YouTube. Strategi UAZ tersebut tampak digunakannya untuk menghindari tuduhan-tuduhan negatif terhadap ketidakkonsistenan dalam narasi-narasinya sendiri.

---

[50] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=ybagBxc8gaA&t=303s, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

b. Interpretasi: Analisis Produksi Narasi (Meso)

UAZ menguraikan peristiwa *Baṭsyah al-Kubrā'* yang berefek *Dukhān* dengan membacakan redaksi ayat-ayat Al-Quran menggunakan terjemah harfiah (lihat data narasi: 2.1 dan 2.2). Akan tetapi, tidak ditemukan sama sekali penjelasan UAZ terkait uraian konteks historis diturunkannya QS. *ad-Dukhān*. UAZ juga sama sekali tidak mengutip diskusi dari ragam penafsiran para ulama di dalam narasi-narasinya itu. Ketidakhadiran narasi-narasi semacam itu menunjukkan indikasi misrepresentasi ekskomunikasi dalam narasi-narasinya tersebut.

Ketika UAZ mengkritik terjemah "*kisfan*" sebagai gumpalan awan, dia menyatakan terjemahan itu keliru dan tidak sesuai dengan makna harfiah dalam literatur kebahasaan (kamus) dan kitab *Tafsīr*. Namun, setelah term itu ditelusuri di dalam literatur-*Mu'jam* bahasa Arab, maka ditemukan bahwa kata "*kisfan*" atau "*kisafan*" dalam *Mu'jam Maqāyis al-Lugah* dan *Lisān al-'Arab* bermakna "*qiṭ'atan*" atau dalam bahasa Indonesia bermakna potongan, retakan, atau gumpalan. Masyarakat Arab pada abad ke-7 Masehi memahami term itu sebagai "*al-qiṭ'ah min al-gaim*," dan "*kisfu as-saḥāb*," atau bagian-bagian kecil dari gumpalan awan di langit.[51]

Bila merujuk pada ayat-ayat Al-Quran, maka term itu disebutkan di lima ayat yaitu; QS. *al-Isrā'*/17:92, QS. *asy-Syu'arā'*/26:187, *ar-Rūm*/30:48, QS. *Saba'*/34:9, dan QS. *aṭ-Ṭūr*/52:44. Muḥyiddīn Aḥmad bin Muṣṭafā Dawīsyī dalam *I'rāb Al-Qur'ān wa Bayānuh* menyebutkan term "*kisafan*" dalam ayat-ayat Al-Quran itu cenderung dipahami oleh masyarakat Arab sebagai "*Kasf min as-saḥab*."[52] Selain itu, term *Dukhān* secara historis juga di maknai oleh masyarakat Arab pada abad ke-7 Masehi sebagai "*jadab*" atau kondisi yang gersang. Mereka menyebutnya demikian karena ketika terjadi musim paceklik, mereka hanya menyaksikan gumpalan awan di langit yang seolah-olah tampak mendung, namun sebenarnya yang mereka lihat itu hanyalah fatamorgana belaka.[53]

---

[51] Abū al-Ḥusain, *Mu'jam Maqāis al-Lugah*, ed. 'Abd as-Salām Muḥammad Harūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), Vol. 5, 178.

[52] Muḥyiddīn Aḥmad bin Muṣṭafā Dawīsyī, *I'Rāb Al-Qur'Ān Wa Bayānuh* (Beirut: Dār Irsyād, 1995), Vol. 5, 502.

[53] *Ibid*, Vol. 9, 121.

Uraian itu sejalan dengan pandangan Imām ar-Rāzī yang mengutip penafsiran ‘Abdullāh bin ‘Abbās. Menurutnya, QS. *ad-Dukhān*/44 turun pada periode Mekah atau ketika Rasulullah ditantang oleh kaum kafir Quraisy untuk mempercepat datangnya hari kiamat. Menanggapi hal itu, maka Rasulullah memohon kepada Allah melalui doanya “*Allahumma ij‘al siniyyihim kasiniyyi Yūsuf*” (Ya Allah timpakanlah kepada mereka musim paceklik, sebagaimana yang pernah ditimpakan kepada umat yang durhaka pada masa nabi Yusuf). Berdasarkan doa nabi itulah, maka turun ayat tersebut. Berselang beberapa waktu kemudian, terjadilah kondisi paceklik yang berkepanjangan pada masa itu, sehingga setiap mereka (kafir Quraisy) menengadah ke langit untuk menantikan turunnya hujan, justru mereka hanya melihat kegelapan berupa asap tebal yang menyelimuti langit. Asap itulah yang mereka sebut dengan istilah *dukhān* karena menghalangi cahaya matahari.[54]

‘Abdullāh bin Mas‘ūd juga mengemukakan bahwa peristiwa *Batsyah al-Kubrā’* dalam ayat tersebut hanyalah sebagai ilustrasi pertolongan Allah pada saat terjadinya perang Badar. Saat itu, Allah menurunkan bala bantuannya kepada umat Islam untuk mengalahkan pasukan kafir Quraisy.[55] Walaupun ditemukan pandangan yang menyatakan bahwa *Dukhān* merupakan salah satu fenomena alam dari tanda-tanda hari kiamat. Pada saat kejadian itu, orang-orang yang beriman hanya merasakan gangguan pernafasan, sedangkan bagi orang-orang kafir merasakan wajah mereka meleleh karena kepanasan. Akan tetapi, pandangan tersebut dibantah oleh ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd melalui pernyataannya sebagai berikut;

”عن مسروق قال: جاء رجل إلى عبد الله فقال: إني تركتُ في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يقول في هذه الآية [يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ] إلى آخرها: يغشاهم يومَ القيامة دُخَان يأخذ بأنفاسهم حتى يصيبهم منه كهيئة الزكام!، قال: فقال عبد الله: من علم علماً فليقلْ به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم، فإن من فقْه الرجل أن يقول لما لا يعلم: الله أعلِم، إنما كان هذا لأن قريشاً لمَّا استعصَتْ على النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا

[54] Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātih al-Gaib*, (Beirut: Dār Ihyā’ at-Turaṡ al-‘Arabī, 2000), Vol. 27, 656. Baca juga, Ibnu Manẓur, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1410), Vol. 9, 299.

[55] Aṭ-Ṭabarī, *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān,* Vol. 22, 13-18.

عليهم بسنين كسني يوسف، فأصابهم قَحْطٌ، وجَهدُوا حتى أكلوا العظام، وجعل الرجل ينظرَ إلى السماء فينظر ما بينه وبين السَماء كهيئة الدخَان من الجهْد، فأنزل الله عز وجل {فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ هَذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ} فأتى رسول الله-صلي الله عليه وسلم-، فقيلَ: يا رسولَ الله، اسْتَسق الله لمضَر، فإنهم قد هلكوا، قال: فدعا لهم، فأنزل الله عز وجل {إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ}، فلما أصابهم المرة الثانية عادوا، فنزلتْ {يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ} يومَ بدْر."[56]

(Dari Masrūq berkata: Seorang laki-laki mendatangi ‘Abdullāh bin Mas‘ūd seraya berkata; Saya meninggalkan seorang laki-laki di masjid yang memahami Al-Quran menggunakan akalnya, Laki-laki itu menyatakan bahwa ayat "*yaum ta't as-samā' bi-dukhān mubīn*" hingga akhir ayat; Pada hari kiamat, manusia akan diselimuti asap yang menyebabkan pernafasan mereka sesak. Masrūq berkata; maka ‘Abdullāh menyerukan; Barang siapa yang mengetahui suatu ilmu, maka ungkapkanlah, namun barang siapa yang tidak mengetahuinya maka katakanlah; "*Allāhu A‘lam*", sebab pengetahuan yang sejati itu, bila seseorang menyatakan sesuatu yang tidak diketahuinya dengan mengucapkan "*Allāh A‘lam*. Adapun terkait ayat itu, tatkala orang-orang Quraisy menentang Rasulullah SAW, Beliau mendoakan mereka agar ditimpakan kemarau tahunan seperti kemarau tahunan yang menimpa umat nabi Yusuf. Kemudian mereka merasakannya. Bahkan, seorang laki-laki yang menengadah ke langit dan melihat gumpalan asap karena kekeringan yang melanda [fatamorgana]. Lalu turunlah ayat "*fa-irtaqib yaum ta't as-samā' bi-dukhān mibīn yagsyā an-nās hażā ‘ażāb alīm*". Kemudian orang itu mendatangi Rasulullah SAW seraya memohon, wahai Rasulullah, mohonkanlah hujan kepada Allah untuk Bani Muḍar, karena mereka telah binasa. ‘Abdullāh berkata, lalu Rasulullah berdoa untuk mereka, maka Allah menurunkan ayat "*innā kāsyif al-‘ażāb*". Ketika peristiwa itu menimpa mereka yang kedua kalinya, mereka kembali, maka turunlah ayat "*yaum nabṭisy al-baṭsyah al-kubrā' innā muntaqimūn*", yang terjadi pada peristiwa perang Badar.")

[56] Hadis no. 40, "*Bāb ad-Dukhān*", Naisabūrī, *Ṣaḥīh Muslīm: Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīh al-Mukhtaṣar min as-Sunan Binaql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ‘an Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaih wa Sallam*, Vol. 4, 2156.

Redaksi *aṡar* ini menunjukkan informasi terkait latar belakang turunnya QS. *ad-Dukhān*/44 yang ternyata tidak berkaitan langsung dengan tanda-tanda hari kiamat. Kasus yang sama juga terjadi pada artikulasi UAZ terkait term "*kisfan*" dan "*Dukhān*" sebagai bagian dari awal terjadinya PAZ. UAZ juga berusaha menggiring opini audiensnya dengan mengutip riwayat hadis tentang hikmah di balik peristiwa *Dukhān* dalam konteks PAZ. UAZ menjelaskan pasca peritiwa itu, keadaan manusia akan kembali ke zaman manual (lihat data narasi 2.5). Penjelasan tersebut berbeda dengan uraian para ulama hadis. Berikut redaksi lengkap dari riwayat hadis yang dimaksud;

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنَعَتِ الْعِرَاقُ قَفِيزَهَا وَدِرْهَمَهَا، وَمَنَعَتِ الشَّامُ مُدْيَهَا وَدِينَارَهَا، وَمَنَعَتْ مِصْرُ إِرْدَبَّهَا وَدِينَارَهَا، ثُمَّ عُدْتُمْ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ. قَالَهَا زُهَيْرٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ."[57]

(Dari Abī Hurairah berkata: Rasulullah SAW bersabda: Penduduk Irak menahan *qafīz* dan dirhamnya, penduduk Syam menahan *mudya* dan dinarnya, penduduk Mesir menahan *Irdab* serta dinarnya. Selanjutnya kalian akan kembali seperti kondisi kalian semula. Zuhair menyebutkannya tiga kali.)

Menurut 'Abd ar-Raḥmān al-'Aẓīm Ābadī riwayat hadis tersebut dimaknai oleh sebagian ulama sebagai "*Raja'tum ilā al-kufr ba'd al-Islām,*" (kembalinya kalian pada kekufuran setelah Islam [murtad]). Sebagian ulama juga memaknai bahwa Irak, Syam dan Mesir akan dikuasai oleh umat Islam, kemudian direbut kembali oleh orang-orang kafir.[58] Adapun Syihābuddīn memaknainya sebagai "*Bada'a al-Islām garīban wa sa-ya'ūd garīban,*" (Islam diawali terasing dan akan kembali terasing).[59] Dengan demikian, penelitian ini tidak menemukan penjelasan dari ulama otoritatif yang menghubungkan riwayat hadis ini dengan peristiwa PAZ sebagaimana yang direpresentasikan oleh UAZ.

---

[57] Hadis ini terekam dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* (Hadis no. 2896), dan Sunan Abū Daud (Hadis no. 3035). Ibnu Aṡīr menilai statusnya *ṣaḥīḥ*. Lihat, 'Abd al-Karīm asy-Syaibānī al-PAZarī Ibn Aṡīr, *Jāmi' al-Uṣūl fī Aḥādīṡ ar-Rasūl*, ed. 'Abd al-Qādir al-Arna'ūṭ (Omman: Maktabah Dār al-Bayān, 1972), Vol. 10, 53.

[58] Syarf al-Ḥaq al-'Aẓīm Ābādī Abū 'Abdurrahmān, *'Aun al-Ma'būd 'alā Syarḥ Sunan Abū Dāud* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1995), Vol. 8, 196.

[59] Syihābuddīn Abū al-'Abbās ar-Ramlī asy-Syāfi'ī, *Syarḥ Sunan Abī Daud*, (Al-Fayum, Mesir: Dār al-Falāh li al-Baḥṡ al-'Ilmī wa Taḥqīq at-Turāṡ, 2016), Vol. 13, 117.

Riwayat hadis lainnya yang juga dikutip oleh UAZ terkait peristiwa *Dukhān* adalah prediksi waktu kejadiannya. Jika ditelisik secara seksama, riwayat yang dikutip oleh UAZ sama sekali tidak ditemukan dalam literatur-literatur hadis kanonik, melainkan hanya dapat ditemukan dalam literatur apokaliptik Islam, atau secara spesifik direkam oleh Abū Nu‘aim bin Ḥammād al-Marwazī dalam karyanya *Al-Fitan*. Berikut kutipan riwayat yang dimaksud;

”عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَانَتْ صَيْحَةٌ فِي رَمَضَانَ فَإِنَّهُ يَكُونُ مَعْمَعَةٌ فِي شَوَّالٍ، وَتَمْيِيزُ الْقَبَائِلِ فِي ذِي الْقَعْدَةِ، وَتُسْفَكُ الدِّمَاءُ فِي ذِي الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمِ، وَمَا الْمُحَرَّمُ، يَقُولُهَا ثَلَاثًا، هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ، يُقْتَلُ النَّاسُ فِيهَا هَرْجًا هَرْجًا قَالَ: قُلْنَا: وَمَا الصَّيْحَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: هَدَّةٌ فِي النِّصْفِ مِنْ رَمَضَانَ لَيْلَةَ جُمُعَةٍ، فَتَكُونُ هَدَّةٌ تُوقِظُ النَّائِمَ، وَتُقْعِدُ الْقَائِمَ، وَتُخْرِجُ الْعَوَاتِقَ مِنْ خُدُورِهِنَّ، فِي لَيْلَةِ جُمُعَةٍ، فِي سَنَةٍ كَثِيرَةِ الزَّلَازِلِ ....“[60]

(Dari Ibnu Mas‘ūd RA, dari Rasulullah SAW bersabda: jika terdengar suara dentuman dahsyat pada Bulan Ramadhan, maka sesungguhnya akan terjadi huru-hara di Bulan Syawal, dan terjadi perselisihan antar suku pada Bulan Zul-Qa’dah, dan pertumpahan darah pada Bulan Zul-Hijjah dan Muharram, apa yang terjadi di Bulan Muharram? Rasulullah menyebutnya tiga kali, celakalah, celakalah. Manusia akan saling membunuh dalam keadaan kacau balau. Kami bertanya, suara dahsyat apakah itu wahai Rasulullah? Rasulullah menjawab, suara itu terjadi pada malam jumat pertengahan Bulan Ramadhan di waktu *duhā’*. Suara itu akan membangunkan orang-orang dari tidurnya, menjatuhkan orang-orang yang sedang berdiri, mengeluarkan perempuan-perempuan dari kamar-kamar mereka pada waktu malam jumat. Selama satu tahun terjadi banyak gempa...)

Para ulama kritikus hadis telah mengklaim riwayat ini berstatus *mauḍū‘* atau palsu, karena tidak dapat dipertanggung jawabkan autentisitas jalur transmisi periwayatannya. Artinya, riwayat ini bukan hanya berstatus *ḍa‘īf* sebagaimana yang diklaim awal oleh UAZ. Ini menunjukkan UAZ tidak berhasil memastikan status riwayat hadis sebelum mendistribusikannya kepada audiens.

---

[60] Abū ‘Abdillāh Nu‘aim bin Ḥammād Al-Marwazī, *Al-Fitan*, ed. Suhail Zakkār (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 132.

Demikian halnya, bila ditelusuri dalam kitab *Al-Fitan*, Abū Nu‘aim sendiri tidak menempatkan riwayat ini sebagai bagian dari peristiwa tanda-tanda hari kiamat. Riwayat tersebut hanya digunakannya sebagai bagian dari prediksi tanda-tanda kehancuran Dinasti Abbasiyah. Hal itu dapat dilihat dari posisi riwayat tersebut yang diletakkannya pada bab *Mā Yużkar min ‘Alamāt as-Samā’ fīhā fī Inqitā’ Mulk Banī al-‘Abbās* (bab penjelasan tentang tanda-tanda yang tampak dari langit terkait runtuhnya Dinasti Abbasiyah).[61]

Selain praktik misrepresentasi tersebut, UAZ juga mengklaim dalam narasinya bahwa riwayat hadis yang berstatus *ḍa‘īf* masih dapat menjadi *ṣaḥīḥ* bila sesuai dengan fakta. Pernyataan itu justru bertentangan dengan kaidah autentisitas hadis, karena pada dasarnya status autentitisitas sebuah riwayat hadis bertujuan untuk menguji validitas sebuah riwayat yang disandarkan kepada Rasulullah. Bila sebuah riwayat hadis tidak terbukti bersumber dari Rasulullah, maka walaupun terbukti dalam kehidupan nyata tetap tidak dapat diklaim sebagai hadis. Hal itu juga berlaku terhadap riwayat-riwayat hadis tentang *al-fitan*.[62] Berdasarkan uraian tersebut, maka narasi-narasi yang dikonstruksi oleh UAZ tersebut secara eksplisit mengandung unsur misrepresentasi delegitimasi.

c. Eksplanasi: Analisis Konteks Sosial (Makro)

Dogma akhir zaman merupakan ilustrasi untuk merubah tatanan kehidupan umat manusia sebelum datangnya hari kiamat. UAZ menjelaskan akan ada peristiwa-peristiwa bencana alam yang mendahului peristiwa hari kiamat. Secara eksplisit, ungkapan itu dapat dilihat pada penggalan narasi "*Demi Allah, seluruh manusia di muka bumi termasuk saya, bapak, ibu, wali-wali Allah, siapapun adanya merasakan itu*," (lihat data narasi 2.2). Narasi semacam ini tentu saja menjadi ampuh untuk digunakan oleh UAZ sebagai propaganda, karena peristiwa itu tidak dapat dikendalikan oleh manusia. Dari sini dapat dilihat bahwa jika spekulasi bencana alam bertemu dengan narasi akhir zaman, maka keduanya dapat menciptakan proses mental yang kuat untuk menarik perhatian para audiens.

---

[61] *Ibid*, 130.

[62] ‘Abdullā bin Ṣāliḥ al-‘Ujairī, *Ma‘ālim wa Manārāt: fī Nuṣūṣ al-Fitan wa al-Malāḥim wa Asyrāṭ as-Sā‘ah ‘alā al-Waqā’i‘ wa al-Ḥawādiṡ* (Dhahran: Arab Saudi: Ad-Durar as-Saniyah, 2012), 24.

Narasi-narasi tentang peristiwa itulah yang ikut memperkuat wacana akhir zaman di media sosial. Hal itu dapat dilihat dalam narasi UAZ terkait prediksi terjadinya hantaman meteor yang akan menabrak bumi di pertengahan bulan Ramadhan tahun 2020 (lihat data narasi 2.4). Melalui narasi ini, maka masyarakat awam di Indonesia mudah untuk panik, karena mereka kerapkali mengalami trauma psikologis terhadap musibah bencana alam. Kekhawatiran mereka terhadap bencana alam bukan tanpa alasan, sebab Indonesia yang secara geografis terletak di wilayah yang rawan bencana. Berdasarkan laporan yang dirilis oleh *National Oceanic and Atmospheric Administration* mengungkapkan bahwa letak Indonesia secara geografis persis berada di antara Sirkum Mediterania dan Sirkum Pasifik, serta berada persis di antara lempeng Eurasia, Pasifik, dan Australia. Bahkan, Indonesia memiliki 76 Gunung Merapi aktif dengan 22 di antaranya berstatus di atas normal, serta empat gunung yang berstatus siaga.[63]

Badan Nasional Penanggulangan Bencana (BNPB) juga melaporkan Indonesia selama tahun 2019 menghadapi sebanyak 3.271 (Tiga Ribu Dua Ratus Tujuh Puluh Satu) bencana alam.[64] Kondisi Indonesia seperti itu memang sangat menguntungkan bagi retorika dakwah yang dibangun oleh UAZ, sehingga propaganda yang mereka sebarkan dapat dengan mudah diterima bahkan diyakini oleh masyarakat awam.

Sejalan dengan hal itu, Christian R. Foust dan William O'Shannon Murphy menyatakan isu bencana alam sangat erat kaitannya dengan narasi-narasi akhir zaman. Melalui peristiwa itu para *millenarian* tidak jarang menggunakan teknik *framing* untuk menyebar ancaman propaganda terhadap keberlangsungan hidup manusia di dunia. Mereka mengutip data faktual sebagai legitimasi narasi apokaliptik, sehingga meyakinkan publik tentangnya.[65]

Wojcik juga menekankan retorika akhir zaman biasanya berbentuk narasi yang mengandung ancaman bencana di suatu

---

[63] Murdiaty, Angela, dan Chatrine Sylvia, "Pengelompokkan Data Bencana Alam Berdasarkan Wilayah, Waktu, Jumlah Korban dan Kerusakan Fasilitas Dengan Algoritma K-Means," *Jurnal Media Informatika Budidarma* 4, no. 3 (2020): 744–752.

[64] Rahmat, Hayatul Khairul, and Desi Alawiyah, "Konseling Traumatik: Sebuah Strategi Guna Mereduksi Dampak Psikologis Korban Bencana Alam," *Jurnal Mimbar: Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani* 6, no. 1 (2020): 34–44.

[65] Christina R. Foust and William O'Shannon Murphy, "Revealing and Reframing Apocalyptic Tragedy in Global Warming Discourse," *Environmental Communication* Vol. 3, no. 2 (2009): 151–167.

tempat yang akan terjadi di masa depan. Narasi-narasi ancaman melalui isu bencana dibingkai oleh para tokoh agamawan menggunakan retorika apokaliptik yang tidak dapat dihindari, diubah, serta kejadiannya ditentukan oleh kekuatan eksternal di luar dari kendali nalar manusia.[66]

Hal yang senada juga dinyatakan oleh O'Leary bahwa narasi-narasi wacana apokaliptik biasanya mengemukakan *framing* kondisi huru-hara sebagai representasi dari akhir kehidupan di dunia.[67] Kondisi semacam inilah yang menciptakan proses mental yang dapat memengaruhi imajinasi audiens, sehingga secara psikologis mereka mudah menerima narasi-narasi propaganda tentang akhir zaman. Oleh karena itu, agaknya sulit untuk melepaskan hubungan antara dogma apokaliptik dan narasi-narasi bencana alam, karena dasar dari ajaran-ajaran agama terkait peristiwa hari kiamat erat hubungannya dengan narasi-narasi kehancuran alam. Momentum inilah yang juga dimanfaatkan oleh UAZ untuk menarik perhatian publik.

3. Ilustrasi Perang Akhir Zaman

a. Deskripsi: Analisis Teks (Mikro)

Uraian sebelumnya menunjukkan bahwa istilah akhir zaman merupakan manifestasi dari huru-hara yang terjadi menjelang datangnya hari kiamat. Huru-hara itu akan berakhir setelah melewati beberapa episode perang akhir zaman antara pasukan Imam Mahdi melawan pasukan Dajal. Perang itulah yang juga mereka sebut dengan istilah *Malḥamat al-Kubrā'* atau *Armagedon* yang terdiri dari episode perang melawan blok Timur (Cina dan sekuturnya), blok Barat (Romawi/Eropa dan sekutunya), hingga perang melawan Dajal.

Penjelasan UAZ terkait hal tersebut dapat ditemukan dalam salah satu video yang berjudul *Malhamah Kubro dan Armagedon*. Video ini berdurasi 1 jam 42 menit dan 17 detik yang diunggah di laman YouTube pada tanggal 29 Desember 2019.[68] UAZ memulai uraiannya dengan mendefinisikan makna *Malḥamat al-Kubrā'*

---

[66] D. Wojcik, "Embracing Doomsday: Faith, Fatalism, and Apocalyptic Beliefs in the Nuclear Age," *Western Folklore* Vol. 55, no. 1 (1996): 297–330.

[67] S. D. O'Leary, "A Dramatistic Theory of Apocalyptic Rhetoric," *Quarterly Journal of Speech* Vol. 79, no. 1 (1993): 385–426.

[68] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=gz6TlDTP5GI&t=785s, diakses pada tanggal 22 Juli 2020.

sebagai fase yang menandai babak final dari huru-hara akhir zaman. Melalui peperangan inilah, pintu masuk kejayaan umat Islam dimulai hingga kehidupan umat mansia di bumi berakhir atau kiamat;

> **Data Narasi (3.1)**: "...Apa itu *Malḥamat al-Kubrā*? *Malḥamah al-Kubrā* ini adalah perang besar sebelum hari kiamat. Di sana terjadi pertarungan antara *ḥāq* dan *bāṭil*. Jadi pertarungan antara *ḥāq* dan *bāṭil* yang dulu diperjuangkan oleh para nabi dan rasul. Hari ini sampai pada episode yang terakhir, sudah sampai pada babak final. Kalau sudah sampai babak final, berarti para pemainnya, aktor-aktornya ini pemain cadangan apa pemain utama? pemain utama. Di *Malḥamat al-Kubrā'* inilah muncul aktor-aktor utama yaitu Imam Mahdi, Dajal dan Nabi Isa AS...*Nah*, peristiwa itulah yang membuat manusia memasuki abad akhir yaitu *Malḥamat al-Kubrā'*..." (menit ke 11.00).

Kutipan narasi tersebut menunjukkan klasifikasi UAZ terhadap representasi dua kelompok secara kontras. Kelompok yang pertama adalah kelompok *ḥāq* atau kebenaran yang diasosiasikannya kepada umat Islam akhir zaman, sedangkan kelompok *bāṭil* diasosiasikannya kepada kelompok selainnya. Melalui klasifikasi itu, UAZ berusaha membangun citra PAZ sebagai sebuah momentum pertarungan suci antar umat beragama. Menurutnya, hal itu bertujuan untuk membuktikan kedudukan kebenaran Islam di atas agama-agama lainnya. UAZ terlihat memperhadapkan kedua kelompok itu secara *vis-a-vis*, sehingga tidak ada pilihan untuk perdamaian. Kelompok kebenaran ini dipimpin oleh tokoh protagonis, yaitu Imam Mahdi dan Nabi Isa, sedangkan kelompok *bāṭīl* dipimpin oleh tokoh antagonis yaitu Dajal. Klasifikasi tersebut menunjukkan strategi UAZ dalam menggiring opini publik bahwa mereka adalah representasi dari kebenaran, sedangkan yang berseberangan dengannya adalah kelompok yang jahat.

Narasi tersebut juga menunjukkan sebuah gagasan eksklusivisme dengan menempatkan peperangan sebagai solusi untuk memperbaiki tatanan dunia baru ke arah yang lebih sejahtera. Gagasan itu seolah ditempatkan oleh UAZ sebagai alternatif satu-satunya dalam mewujudkan tatanan dunia yang ideal. Mereka seolah menggiring opini publik bahwa untuk mengalahkan peradaban modern saat ini, satu-satunya cara adalah

memusnahkannya melalui perang suci. Penempatan aktor-aktor suci yang muncul untuk membela umat Islam menjadi tanda keistimewaan umat Islam di akhir zaman yang diberikan oleh Tuhan.

Video lainnya juga menjelaskan tentang ketiga tokoh akhir zaman, yaitu Imam Mahdi, Nabi Isa, dan Dajal yang diklaim bukan sebagai makna metafor melainkan benar-benar makhluk yang berwujud manusia. Salah satu video yang menjelaskan hal tersebut berjudul *Pertarungan Akhir Zaman*. Video ini berdurasi 1 jam 57 menit dan 4 detik yang diunggah di YouTube pada tahun 2019.[69] Video ini menampilkan ilustrasi kemunculan Imam Mahdi yang diartikulasikan oleh UAZ sebagai seseorang yang berasal dari keturunan Nabi Muhammad. Tujuan kemunculannya di akhir zaman untuk melawan segala bentuk penindasan terhadap umat Islam yang dilakukan oleh musuh-musuhnya. Pada saat Imam Mahdi muncul, maka tujuh orang ulama berdatangan ke Mekah untuk membaiatnya di sekitar Kakbah pada momentum musim haji;

> **Data Narasi (3.2)**: "...Berangkat dari hadis riwayat Imam Abū Daud dari Sahabat Abū Hurairah RA, Rasulullah bersabda "*inna-llāh yab'aṡ min hażih al-ummah 'alā ra's kulli mi'ah sanah man yujadid dīnahā*" sesungguhnya Allah akan mengutus setiap seratus tahun dari umatku seorang mujadid yang akan memimpin dunia dan akan mengembalikan kedamaian, keselamatan setelah dunia dilanda pembantaian...Tujuh Ulama akan berkumpul di Tanah Suci Mekah kata Rasulullah "*yabḥaṡūn anna al-Maḥdī, aina al-Maḥdī*?" tujuh ulama ini berkumpul di Mekah, di momen ibadah yang sama, menyembah Tuhan yang sama, di waktu yang sama, apalagi kalau momen ibadah haji...Tujuh ulama ini berkumpul, mereka saling bertanya, apa yang menyebabkan anda hadir ke Mekah ini? Kami ingin mengadukan kepada Allah bagaimana buruknya negara kami, kondisi politik, ekonomi, budaya hancur negara kami. *Oh*, ternyata negara kami juga sama, berarti nasib kita juga sama, tujuan kita juga sama, ya, kita cari Imam Mahdi!

[69] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=23Pg4FFVxVQ&t=360s, diakes pada tanggal 21 Juli 2020. (Peneliti menelusuri kembali video itu pada tanggal 26 Januari 2021, namun ternyata video itu telah dihapus oleh pemilik saluran yang telah mengunggahnya).

Saya (UAZ) berharap satu dari ulama ini adalah Habib Rizieq Syihab, Insya Allah, Amin...Imam Mahdi bukan nabi, bukan Rasul, tapi mujaddid reformis. Allah ilhamkan strategi berperang dan Allah ilhamkan teori politik dunia dan Allah berikan strategi perang terbaik kepadanya...." (menit ke 01.27.30).

UAZ menjelaskan dalam narasi yang bergaris bawah tersebut bahwa Imam Mahdi adalah sosok "mujadid" atau pembaharu Islam yang dilegitimasinya berdasarkan riwayat hadis. Istilah "mujadid" diartikulasikannya sebagai simbol pembaharu, tanpa membawa ajaran agama baru. Menurutnya, tugas utama seorang mujadid adalah untuk menghadirkan perubahan tatanan baru dalam kehidupan umat manusia. Bagi UAZ wacana pembaharuan itu penting dalam konteks politik, karena mereka menganggap sistem politik global (demokrasi) yang diterapkan selama ini telah gagal dalam menghadirkan keadilan dan kesejahteraan bagi umat Islam. Pada posisi inilah, menurut UAZ, PAZ menjadi tampak normal sebagai satu-satunya solusi untuk mengakhiri ketidak adilan yang selama ini dirasakan oleh umat Islam.

Selain itu, pada bagian narasi tersebut, UAZ juga mengilustrasikan kronologi kemunculan Imam Mahdi. Menurutnya, Imam Mahdi ditemukan oleh tujuh orang ulama yang berkumpul secara tidak sengaja di Mekah pada momentum musim haji. UAZ dalam narasinya itu berusaha membangun opini bahwa Habib Rizieq yang sedang berada di Arab Saudi saat itu termasuk bagian dari tujuh ulama yang dimaksudkannya. Menurut UAZ, Habib Rizieq pantas berada di posisi tersebut, karena berasal dari Indonesia yang termasuk mayoritas penduduknya Muslim, namun mengalami kondisi yang buruk, baik dari aspek politik, ekonomi dan sosial. Uraian UAZ tersebut menunjukkan bahwa narasi yang mereka bangun tidak hanya mengandung wacana teologis, melainkan juga wacana politik lokal yang ditarik ke wacana politik global. Uraian semacam ini masuk pada kategori misrepresentasi deligitimasi terhadap keberpihakan politik identitas keagamaan. Isu turunnya Imam Mahdi mereka kaitkan dengan nama Habib Rizieq sebagai salah seorang tokoh agamawan yang beroposisi dengan pemerintahan di Indonesia saat wacana diproduksi.

Selain narasi-narasi tentang Imam Mahdi, UAZ juga menjelaskan dalam video tersebut tentang sosok Dajal yang diklaimnya sebagai salah seorang dari keturunan ke-13 Nabi

Ya'qub yang bernama Samiri. UAZ menguraikan bahwa Samiri ini masih hidup dan telah bermetamorfosa di sepanjang sejarah. Di masa Nabi Isa, Samiri berwujud Eskariot atau Yudas yang diyakini dalam ajaran teologi Islam sebagai sosok yang diserupakan dengan Nabi Isa di tiang Salib. Pada akhirnya nanti, Samiri ini muncul di akhir zaman dengan gelar Dajal;

> **Data Narasi (3.3)**: "...Jumlah putra Nabi Ya'qub dari Bani Israil ada 12. Samiri masuk jadi 13. Samiri adalah Yudas Eskariot, adalah Dajal. Bani Israil sebetulnya keturunan Nabi Ya'qub, namun keturunan inilah yang melahirkan bangsa Yahudi yang kejam, biadab dan luar biasa...Ada dua klan Yahudi yang berada di Palestina, mereka bangsa Sefardim, mereka bersahabat dengan kaum Muslimin, mereka mengklaim berada dalam Taurat Nabi Musa, mereka berada di Juddah bagian Utara, namun mereka tidak berkuasa di Israel. Kedua adalah Yahudi Ashkenazim, merekalah yang Zionis, merekalah yang menjadi anak cucu babi, kera. Maaf saya sebutkan itu terus, karena Allah menyebutkan demikian "*qiradatan wal khanāzīr*", merekalah yang menjadi hamba-hambanya Iblis dan Dajal...." (menit ke 15.00).

Narasi tersbut tampak menunjukkan usaha UAZ untuk menghubungkan kesamaan posisi antara Dajal dan Yahudi sebagai satu akar genealogi. Kesatuan itu direpresentasikannya sebagai bagian dari keturunan Nabi Ya'qub. Itulah sebabnya, narasi itu menunjukkan alasan UAZ yang berulang kali menyebut mereka sebagai keturunan "*bangsa kera dan babi*". Menurutnya, label itu berasal dari Al-Quran sendiri, sehingga menjadi legal untuk digunakannya. Selain itu, UAZ juga mengasosiasikan kelompok Yahudi sebagai pengikut Iblis dan Dajal, sehingga keberhasilan mereka di dunia ini semata-semata karena dukungan keduanya itu. Narasi tersebut seakan memarginalkan keberhasilan kelompok Yahudi menguasai dunia saat ini, sehingga membangun opini publik bahwa mereka berhasil bukan karena usaha bersaing dalam membangun peradaban dunia, tetapi semata-mata didukung oleh kekuatan mistisisme. Menurut UAZ, kekuatan-kuatan itu hanya dapat dihancurkan melalui perang suci di akhir zaman. Perang itulah yang akan menentukan posisi antara yang *ḥaq* dan *bāṭil*.

Salah satu episode PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ mencakup perang antara umat Islam akhir zaman yang dipimpin

oleh Imam Mahdi melawan pasukan blok Timur. Blok Timur di sini diasosiasikan oleh UAZ adalah Cina, Iran, Rusia dan sekutunya. Uraian tersebut dapat ditemukan dalam video yang berjudul *Indonesia Mengaji: Perang Akhir Zaman Indonesia-China*. Video ini berdurasi 18 menit dan 19 detik yang diunggah di laman YouTube pada tanggal 05 Januari 2020.[70] UAZ melegitimasi dalam video ini bahwa prediksi tentang perang itu didapatkannya dari riwayat hadis terkait perang melawan suku *at-Turk*. Riwayat tersebut menyebutkan ciri-ciri fisik yang meliputi, mata sipit, hidung pesek, dan lain sebagainya. UAZ mengklaim bahwa ciri-ciri itu identik dengan ras Cina dan negara-negara serumpun lainnya;

> **Data Narasi (3.4)**: "...Rasulullah SAW menyebutkan '*lā ta'tīnā as-sā'ah*' kiamat tidak akan datang kepada kita, '*ḥattā tuqātil qauman ni'āluhum*' sehingga kalian akan berperang dengan suatu kaum, ciri-ciri mereka '*ṣigār al-a'yun*' mata mereka sipit, '*julūduhum aḥmār*' kulit mereka merah, *zulf unūf* hidung mereka pesek, '*wa-wujūhuhum ka al-matrakah*' wajah mereka seperti tameng. Kira-kira bangsa mana Bapak/Ibu? (suara partisipan: Cina). *Ya,* bangsa? Cina...." (menit ke 02.00).

Narasi ini secara eksplisit mengaitkan antara ciri-ciri yang disebutkan dalam riwayat hadis yang identik dengan ras Cina. Dengan demikian, UAZ tidak hanya mengasosiasikan PAZ sebagai perang antar agama melainkan juga mencakup perang ideologi antar ras, etnis, atau negara. Uraian tersebut secara eksplisit juga direpresentasikan oleh UAZ pada kutipan narasi berikut;

> **Data Narasi (3.5)**: "...Mereka (Cina) sudah datang ke Indonesia kan? Mereka sudah punya program internasional untuk membangun Cina Raya menguasai dunia...lewat proyek OBOR *One Belt One Road*. Bermula dari Afrika berakhir di Asia Indonesia. Bapak/Ibu, negara sekelas Angola, Nigeria, Urganda, sekarang jatuh ke tangan Cina. Tambang-tambang di Afrika sekarang sudah jatuh di tangan Cina. Angola sekarang mata uangnya Yuan Bapak/Ibu, dan tidak ada satu pun masjid dari ratusan masjid yang bertahan di Angola dihancurkan semua, dan umat Islam di Angola diperintahkan murtad. Tidak murtad,

[70] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=Z7KBfmdao1A&t=15s, di akes pada 19 Juli 2020.

keluar dari Angola, memaksakan diri tinggal di Angola akan dihabisi...." (menit ke 02.52)

UAZ menjelaskan dalam narasi tersebut terkait isu kekacauan yang terjadi di Angola, Nigeria, dan Urganda. UAZ berusaha menggiring opini publik untuk melihat fenomena itu bukan hanya sebagai isu politik dan ekonomi melainkan dipengaruhi oleh isu agama. Bahkan melalui momentum itu, UAZ berusaha menghubungkan fenomena yang sama di Indonesia, sehingga menurutnya peristiwa yang terjadi di Afrika itu juga akan terjadi di Indonesia. Alasannya bahwa proyek ekonomi Cina yang serupa dengan di Afrika itu juga telah mulai muncul di Indonesia. Pembingkaian isu semacam ini sebagai bentuk propaganda yang dilakukan oleh UAZ untuk meyakinkan audiensnya bahwa Cina termasuk musuh umat Islam di akhir zaman yang harus mereka perangi.

Pada momentum peperangan antara pasukan Imam Mahdi melawan blok Timur, UAZ merepresentasikan bahwa pasukan Imam Mahdi akan membangun koalisi bersama blok Barat. Uraian itu dapat dilihat dalam video yang berjudul *Penaklukkan Terkuat Melawan Romawi dan blok Timur* yang berdurasi 4 menit dan 18 detik yang diunggah di laman YouTube pada tanggal 17 Oktober 2019.[71] UAZ menjelaskan dalam video tersebut bahwa sebelum terjadinya perang antara pasukan Imam Mahdi melawan blok Barat atau Romawi, maka terlebih dahulu keduanya bekerja sama untuk menghancurkan blok Timur. UAZ mengasosiasikan blok Barat sebagai negara-negara Eropa. Artinya, ada masa antara umat Islam dan Eropa bersatu dalam peperangan untuk mengalahkan lawan politik mereka. Akan tetapi, setelah mereka memenangkan peperangan itu, blok Barat ternyata mengkhianati perjanjian koalisi, serta masing-masing mengklaim kemenangan itu miliknya;

Data Narasi (3.6): "...Perang Imam Mahdi, orang-orang beriman melawan Romawi. Romawi yang dimaksud di akhir zaman ini adalah Eropa dan Amerika, bukan Rusia, Rusia ini masuk dalam blok Timur. Sementara, kalian nanti akan terbelah dua di akhir zaman, blok barat dan blok Timur. Barat-Romawi merayu-rayu kalian untuk mau bersatu dan kalian berperang

[71] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=4nOWCREIWaA&t=45s, diakses pada tanggal 09 Juli 2020.

> melawan blok Timur. Ingat baik-baik! Blok Timur adalah Cina, Rusia, India, Iran, dengan semua kekuatan-kekuatan blok Timur bersatu padu untuk menghancurkan blok Barat...Seluruh kekuatan umat Islam bersatu di bawah Imam Mahdi. Maka Romawi melihat, inilah kekuatan yang paling riil. Maka Romawi, Amerika, Eropa merayu-rayu kepada Imam Mahdi dan orang-orang yang beriman. 'Ayolah kita bergabung, karena musuh sebelah timur akan menghabisi kalian'. Terjadilah peperangan antara Timur dan Barat. Allah menangkan kamu melawan mereka kata Rasulullah. *Eh.eh.eh*, setelah menang, apa kata pihak Romawi? Mereka kibar-kibarkan bendera di A'maq, lalu yang lain mengibarkan bendera di Dhabiq seluruhnya di Suria yah. Lalu mereka berkata '*yaḥya salīb*, 3x inilah kemenangan besar, salib pemenangnya'. Padahal mereka perangnya *bareng* dengan umat Islam di bawah pimpinan Imam Mahdi. Umat Islam yang ada di sana *berang* dan terjadilah pertengkaran lalu berbunuh-bunuhan mereka. Akhirnya perjanjian damai antara umat Islam dengan Romawi batal di sana...." (menit ke 00.45).

Narasi yang bergaris bawah menunjukkan representasi dua kelompok yang bersifat kontras. Blok Barat ditandai dengan kelompok yang akan menjalin hubungan koalisi dengan pasukan Imam Mahdi, sedangkan blok Timur sebagai musuh yang akan mereka perangi. UAZ mengungkapkan jalinan koalisi itu dimulai oleh ajakan Romawi yang menyatakan bahwa "*Romawi merayu-rayu kalian untuk mau bersatu dan kalian berperang melawan blok Timur*." Sedangkan pada klausa "*Umat Islam yang ada di sana berang dan terjadilah pertengkaran lalu berbunuh-bunuhan mereka*," menunjukan bahwa blok Barat setelah meraih kemenangan melawan blok Timur, ternyata berkhianat kepada perjanjian koalisi dengan pasukan Imam Mahdi.

Cerita dalam narasi ini dikonstruksi oleh UAZ dikutipnya melalui riwayat hadis, sehingga ungkapan UAZ yang muncul di dalamnya seolah representasi dari redaksi riwayat hadis. Retorika semacam itu seolah membentuk kesatuan plot cerita, sehingga para audiens dapat dengan mudah membayangkan peristiwa itu pasti akan terjadi. Ungkapan-ungkapan UAZ dalam narasi tersebut seolah menyampaikan pesan bahwa bagaimana pun musuh-musuh Imam Mahdi berkhianat, tetap saja kemenangan berada di pihak mereka.

Kemenangan pasukan Imam Mahdi melawan blok Barat ternyata belum menyelesaikan konflik PAZ. Pada saat itulah muncul Dajal dengan pasukannya yang terdiri dari koalisi antara pasukan Nasrani dan Yahudi. Imam Mahdi yang tidak mampu lagi menghadapi pasukan itu kemudian memohon bantuan kepada Allah. Maka pada saat itulah Nabi Isa diutus oleh Allah untuk membunuh Dajal dan pasukannya. Uraian episode PAZ ini ditemukan dalam video yang berjudul *Kenapa Dajjal Hanya Bisa Dibunuh oleh Nabi Isa* dengan durasi 8 menit dan 46 detik.[72]

UAZ menjelaskan dalam video tersebut bahwa informasi tentang kronologis turunnya Nabi Isa ke bumi untuk membantu Imam Mahdi melawan Dajal dan pasukannya. Bahkan, UAZ menyebutkan secara spesifik tempat dan waktu turunnya, yaitu di masjid yang memiliki menara putih pada waktu menjelang shalat Subuh. UAZ kemudian menunjukkan sebuah gambar yang memperlihatkan lokasi masjid itu yang terletak di wilayah Damaskus Timur, atau Aleppo-Suriah;

> **Data Narasi (3.7)**: "...Selesai shalat berjamaah, Nabi Isa memerintahkan untuk membuka pintu masjid itu! Tampaklah Dajal dengan 70.000 Yahudi *Isfahān* dengan jubah persia mereka. Harumnya tubuh Nabi Isa keluar menghantam pasukan depan, mati mereka seketika, sisanya lari tunggang langgang dikejar sama pasukan kaum Muslimin. Mereka bersembunyi di balik batu dan pohon. Batu dan pohon berkata 'kemari, kemari ada Yahudi di belakangku bunuhlah!' itu kata batu dan pohon, dibunuhlah mereka. Dajal merinding, 'waduh Malaikat Mautku sudah datang'. Lari dia, dikejar sama Nabi Isa, terdampar di Pintu Luth. Kata Nabi Isa, kamu yang menuduh saya Yesus Kristus sebagai Tuhan, kamu yang menuduh saya satu dari tiga Tuhan, saking hebatnya Nabi Isa menusukkan pedangnya ke tubuh Samiri-Dajal darahnya terciprat. Saat itulah Dajal mati di tangan Nabi Isa AS...." (menit ke 07.52).

Narasi tersebut juga menampilkan sosok Nabi Isa melawan Dajal secara dramatis. Ilustrasi peristiwa PAZ pada episode ini tidak hanya melibatkan manusia atau makhluk hidup di dalamnya, bahkan benda mati seperti batu dan pohon pun ikut berkontribusi

---

[72] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=23Pg4FFVxVQ&t=360s, diakes pada tanggal 21 Juli 2020.

membantu pasukan Imam Mahdi untuk membunuh Yahudi. Ilustrasi PAZ direpresentasikan oleh UAZ bagaikan kisah fantasi, bahkan sesekali UAZ menyebutkan bahwa perang saat itu mirip dengan ilustrasi peperangan dalam film "*The Lord of the Ring*". Film ini merupakan cerita kolosal tentang pertempuran antara iblis melawan malaikat. Melalui ilustrasi film itu, maka UAZ dengan mudah menggiring imajinasi audiens untuk memahami alur cerita PAZ.

Skenario PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ melalui narasi-narasi ilustrasi episode PAZ tersebut yang menggunakan legitimasi teks-teks wahyu merupakan bagian dari retorika dogma ideologi dalam dakwah mereka. Kisah masa depan yang hanya bagian dari spekulasi dan prediksi telah berhasil mereka representasikan, sehingga seolah-olah kisah itu benar-benar akan terjadi dan tampak secara faktual. Representasi semacam itu dapat dengan mudah merasuk ke dalam imajinasi alam bawah sadar audiens, sehingga dapat membangkitkan semangat mereka untuk ikut terlibat dalam peristiwa yang diwacanakan oleh UAZ itu.

b. Interpretasi: Analisis Produksi Narasi (Meso)

Tokoh Imam Mahdi yang direpresentasikan oleh UAZ diasosiasikannya sebagai tokoh "mujadid" yang akan muncul di akhir zaman. Klaim itu didasarkannya pada riwayat hadis terkait munculnya sosok "mujadid" di setiap 100 tahun (lihat narasi 3.2). Riwayat itu dapat ditemukan dalam kitab *Sunan Abī Daud* sebagai berikut;

"عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فِيمَا أَعْلَمُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا."[73]

(Dari Abī Hurairah, sebagaimana yang saya ketahui, dari Rasulullah SAW bersabda: sesungguhnya Allah akan mengutus kepada umat ini di setiap penghujung seratus tahun seseorang yang akan memperbaharui agamanya).

Benarkah riwayat ini juga menunjuk pada eksistensi turunnya Imam Mahdi di akhir zaman? Menjawab pertanyaan ini, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī dalam *Fatḥ al-Bārī* mengungkapkan mujadid yang

[73] Hadis no. 4291 "Bāb *Mā Yużkaru fī Qarn al-Mi'ah*" Abū Daud Sulaimān bin al-Asy'āṡ as-Sijistānī, *Sunan Abī Daud*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: Al-Maktabah al-'aṣariyah, 2009), Vol. 4, 109.

dimaksud dalam riwayat hadis tersebut adalah mereka yang memiliki pengaruh melalui pengetahuannya, serta muncul di awal atau akhir di setiap abad.[74] Ungkapan yang senada juga disebutkan oleh Syihabuddīn Abū al-'Abbās ar-Ramlī asy-Syāfi'ī dalam *Syaraḥ Sunan Abū Daud* bahwa mujadid yang dimaksud di sini bukan hanya untuk satu orang, melainkan juga untuk banyak orang (kelompok).[75] Oleh karena itu, salah satu tolok ukur kemunculan mujadid itu adalah dari segi waktu. Dari sini dapat dipahami bahwa UAZ menggunakan kutipan riwayat ini sebagai bentuk misrepresentasi delegitimasi, karena tidak ditemukan uraian dari para ulama yang menempatkan riwayat tersebut dalam konteks eksistensi turunnya Imam Mahdi.

Misrepresentasi delegitimasi itu semakin jelas ketika UAZ memprediksi bahwa Imam Mahdi akan dibaiat pada tahun 2020 Masehi atau 1441 Hijriah.[76] Padahal, tahun yang disebutkannya itu tidak termasuk awal atau akhir dari penghujung abad, baik berdasarkan pada hitungan tahun *Syamsiyah* (Masehi) maupun *Qamariyah* (Hijriyah). Bahkan, Abū Daud dalam karyanya itu tidak membahas riwayat yang direkamnya ke dalam tema tentang kemunculan Imam Mahdi di akhir zaman. Hal itu dapat dilihat dari posisi riwayat hadis yang diletakkannya pada bab *Mā Yużkaru fī Qarn al-Mi'ah* (apa yang disebutkan dalam kurun seratus tahun).

Kasus yang sama juga ditemukan dalam narasi UAZ lainnya, yaitu terkait sosok Dajal yang diklaimnya sebagai bagian dari keturunan ke-13 Nabi Ya'qub. UAZ menjelaskan saat era Nabi Ya'qub, Dajal bernama Samiri, namun di masa Nabi Isa bernama Yudas atau Eskariot (lihat narasi 3.3). Informasi semacam ini tidak ditemukan di dalam literatur-literatur *syaraḥ* hadis, serta literatur-literatur tafsir Al-Quran. Oleh karena itu, besar kemungkinan informasi yang disampaikan oleh UAZ tersebut diaksesnya dari literatur yang bergenre konspirasi apokaliptik. Hal itu dapat dilihat ketika UAZ mengutip buku yang berjudul "*Simbol-simbol Illuminati di Tanah Arab*".

Episode PAZ yang mengilustrasikan pertempuran antara pasukan Imam Mahdi melawan pasukan blok Timur tidak hanya

---

[74] Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar Abū al-Faḍl al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1960), Vol. 13, 295.

[75] Ar-Ramlī Asy-Syāfi'ī, *Syarḥ Sunan Abī Daud,* Vol. 17, 85.

[76] lihat, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=UhkcALNBUCE, diakses pada tanggal 26 Januari 2021.

mencakup perang antar umat beragama. Blok Timur diartikulasikannya sebagai negara-negara yang berada di kawasan Asia, yaitu Cina, India, Iran, dan kawasan Rusia (lihat narasi 3.7). UAZ merepresentasikan bahwa akan terjalin koalisi antara pasukan Imam Mahdi dan pasukan Romawi dalam menghadapi pasukan blok Timur. Representasi UAZ tersebut mengacu pada kutipan riwayat hadis berikut;

”عَنْ ذِي مِخْمَرٍ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: سَيُصَالِحُكُمُ الرُّومُ صُلْحًا آمِنًا ثُمَّ تَغْزُونَ وَهُمْ عَدُوًّا فَتُنْصَرُونَ، وَتَسْلَمُونَ وَتَغْنَمُونَ، ثُمَّ تَنْصَرِفُونَ حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنَ النَّصْرَانِيَّةِ صَلِيبًا فَيَقُولُ: غَلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَغْضَبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَقُومُ إِلَيْهِ فَيَدُقُّهُ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَغْدُرُ الرُّومُ، وَيَجْتَمِعُونَ لِلْمَلْحَمَةِ.“[77]

(Dari Żī Mikhmar yang merupakan salah seorang dari golongan Sahabat Nabi SAW berkata: Saya telah mendengar Rasulullah SAW bersabda: akan terjadi perdamaian antara kalian dan bangsa Romawi. Kemudian, kalian akan memerangi mereka dan mereka bagian dari musuh, namun kalian mendapatkan kemenangan, aman, dan hasil dari harta rampasan perang. Kemudian, kalian menuju ke suatu bukit yang lapang. Lalu, seorang kaum Nasrani menancapkan salib dan berkata, salib menang, maka salah seorang dari umat Islam murka, lalu memukulnya. Saat itulah pasukan Romawi berkhianat dan bersatu untuk berperang.)

Walaupun riwayat hadis ini dinilai oleh para ulama kritikus hadis secara transmisi *isnād* berstatus *ṣaḥīḥ*, tetapi secara sepintas riwayat hadis ini cacat secara logika historis (*syāż*). Bagaimana mungkin Imam Mahdi menjalin koalisi dengan mereka sedangkan riwayat hadis telah menunjukkan blok Barat akan mengkhianatinya. Dengan demikian, pertanyaan yang muncul adalah apakah Imam Mahdi dan pasukannya mengetahui riwayat hadis ini saat terjadinya koalisi? Bila mereka mengetahuinya, lalu mengapa mereka tetap menjalin koalisi? Bukankah strategi yang

---

[77] Hadis ini bersumber dari kitab *Sunan Ibnu Mājah* (Hadis no. 4089), *Musnah Aḥmad* (Hadis no. 16872), dan *Sunan Abū Daud* (Hadis no. 4292). Para ulama mengklaim Hadis ini *ṣaḥīḥ*. Lihat, Ibnu Mulqan Sirājuddī bin Aḥmad asy-Syāfi'ī al-Miṣrī, *At-Tauḍīḥ li-Syarḥ al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*, ed. Dār al-Falāḥ li al-Baḥṡ al-'Ilm wa at-Taḥqīq at-Turāṡ (Syiria: Dār an-Nawādir, 2008), Vol. 18, 639.

lebih jitu jika Imam Mahdi membiarkan antara blok Barat dan Timur bertempur, sehingga mereka dapat secara leluasa memanfaatkan kesempatan tersebut untuk mengalahkan keduanya.

Misrepresentasi lainnya juga tampak pada uraian UAZ tentang artikulasi PAZ dalam riwayat tersebut. Hal itu dapat dilihat dari tidak ada satupun kalimat yang menunjukkan bahwa perang yang dimaksud dalam riwayat hadis tersebut adalah peristiwa PAZ. Itulah sebabnya, spekulasi UAZ tampak hanya sebagai bagian dari penafsiran mereka berdasarkan terjemah harfiah. Demikian halnya, alasan UAZ yang berspekulasi bahwa blok Timur sebagai representasi dari negara-negara Asia dan Rusia (lihat data narasi 3.4 dan 3.5) didasarkannya pada kutipan riwayat hadis berikut;

”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعَرُ، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا صِغَارَ الْأَعْيُنِ، ذُلْفَ الْآنُفِ، كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ الْمَجَانُّ الْمُطْرَقَةُ.“ [78]

> (Dari Abī Hurairah berkata: Sesungguhnya Nabi SAW bersabda: tidak akan terjadi kiamat hingga kalian memerangi kau yang menggunakan sandal berbulu, dan tidak akan terjadi kiamat hingga kalian memerangi kaum mata sipit, hidung pesek, wajah mereka bagaikan tameng.)

Bila dilakukan penelusuran riwayat lainnya, maka ditemukan redaksi yang serupa dengan riwayat hadis tersebut, namun secara spesifik menyebutkan nama suku *at-Turk*. Al-Hararī menanggapi riwayat hadis ini dalam *Al-Kaukab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* bahwa peristiwa ini pada dasarnya telah terjadi, khususnya pada era Dinasti Abbasiyah. Oleh karena itu tidak dapat diartikulasikan sebagai peristiwa masa depan, karena hal itu hanya dapat memantik spekulasi yang membahayakan, hingga dapat menimbulkan keresahan di tengah umat Islam. Itulah sebabnya, dia memilih sikap *tawaquf* dan menyarangkan untuk tidak menyebarkannya.[79]

Setelah koalisi antara pasukan Imam Mahdi bersama blok Barat memenangkan perang melawan blok Timur, akibat pengkhianatan blok Barat, maka terjadilah peperangan antara

[78] Hadis No. 4096 “*Bāb at-Turk*,” Abū ‘Abdullāh Muḥammad b. Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibnu Mājah*, ed. Syu‘aib Al-Arnaūṭ et al., Vol. V. (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ilmiyah, 2009), Vol. 5, 220.

[79] Muḥammad al-Amīn al-‘Alawī al-Hararī, *Al-Kaukab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyadh: Dār al-Minhāj, 2009), Vol. 26, 168-169.

pasukan Imam Mahdi dan blok Barat. Representasi UAZ tersebut didasarkannya pada kutipan riwayat hadis berikut;

”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقٍ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ، مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا، قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لَا، وَاللهِ لَا نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ، فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لَا يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ، أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ، لَا يُفْتَنُونَ أَبَدًا فَيَفْتَتِحُونَ قُسْطَنْطِينِيَّةَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْغَنَائِمَ، قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ، إِذْ صَاحَ فِيهِمِ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ، فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاءُوا الشَّأْمَ خَرَجَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ، يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللهِ، ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لَانْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ.“[80]

(Dari Abī Hurairah, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: Tidak akan terjadi hari Kiamat hingga bangsa Romawi tiba [untuk berperang] di *A'māq* atau *Dābiq*. Kedatangan mereka itu dihadapi oleh pasukan yang keluar dari kota Madinah yang merupakan penduduk bumi terbaik pada masa itu. Pada saat mereka telah berbaris, bangsa Romawi mengancam dengan mengatakan: Biarkan kami masuk untuk membuat perhitungan dengan orang-orang kami yang kalian tawan. Mendengar ancaman itu, pasukan muslim menjawab: Demi Allah, kami tidak akan membiarkan kalian mengganggu saudara-saudara kami, maka terjadilah peperangan. Sepertiga pasukan muslim melarikan diri, maka Allah tidak akan mengampuni mereka selama-lamanya, sepertiga [lainnya] terbunuh, merekalah sebaik-baik pejuang, dan sepertiga [sisanya] memperoleh kemenangan dan tidak akan mendapatkan dampak fitnah selamanya. Kemudian mereka menaklukkan kota Konstantinopel. Namun, Ketika mereka sedang membagi-bagikan harta rampasan perang dan telah menggantungkan pedang-pedang mereka di pohon Zaitun, maka muncul suara teriakan Setan, Sesungguhnya *al-Masīh ad- Dajjāl* telah

[80] Hadis no. 2897, "*Bāb fī Fath Qusṭanṭiniyah wa Khurūj ad-Dajjāl wa Nuzūl 'Isā ibn Maryam,*" An-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4, 2221.

menguasai keluarga kalian, mereka pun bertebaran keluar, namun ternyata itu hanyalah kebohongan belaka. Ketika mereka mendatangi Syam, Dajal muncul. Dan ketika mereka sedang mempersiapkan peperangan dan sedang merapikan barisan, tiba-tiba datanglah waktu shalat [subuh], turunlah Nabi Isa ibn Maryam, lalu mengimami mereka. Dan apabila musuh Allah (Dajal) melihatnya, niscaya akan meleleh sebagaimana garam yang mencair di dalam air, meskipun seandainya saja dia membiarkannya, maka ia juga akan meleleh lalu binasa. Akan tetapi Allah menginginkan [Nabi Isa] membunuhnya dengan tangannya lalu memperlihatkan kepada mereka [umat Islam] darah Dajal yang berada di ujung tombaknya.)

Menanggapi riwayat hadis tersebut, Sa'īd Ḥawwā dan Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣabūnī menyatakan pada dasarnya riwayat ini tidak dimaksudkan kepada umat Yahudi secara universal melainkan hanya mereka yang tergabung dalam pasukan Dajal.[81] Terlepas dari kedua pendapat itu, Muḥammad bin 'Uṡaimīn menyatakan sikap terbaik dalam memahami hadis tentang PAZ adalah beriman terhadapnya, serta tidak perlu untuk membahasnya terlalu jauh, melainkan cukup dengan bersikap *tawaquf* hingga peristiwa itu benar-benar terbukti terjadi.[82] Keterangan semacam ini sama sekali tidak ditemukan di dalam narasi-narasi yang direpresentasikan oleh UAZ, sehingga mereka terkesan hanya menjelaskan riwayat hadis berdasarnya terjemah harfiah.

Riwayat-riwayat hadis yang menyebutkan tentang serangkaian peristiwa PAZ itu ternyata oleh para ulama sendiri masih sangat berhati-hati untuk mengaitkannya dengan konteks nubuat PAZ di masa depan. Mereka menyadari spekulasi semacam itu hanya dapat memantik penafsiran yang berlebihan sehingga memicu dampak buruk di balik spekulasi dan penyebarannya. Menurut mereka, isu semacam itu lebih banyak bernuansa politik kekuasaan duniawi semata, sehingga cenderung bercampur aduk dengan berbagai kepentingan politik dan ideologi keagamaan kelompok tertentu. Penafsiran yang berlebihan dapat mengarahkan pada spekulasi-

---

[81] Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās fī as-Sunnah wa Fiqhihā* (Beirut: Dār as-Salām, 1992), Vol. 2, 1056. Baca juga, Muḥammad 'Ālī aṣ-Ṣabūnī, *Ṣafwat at-Tafāsīr* (Cairo: Dār aṣ-Ṣabūnī, 1997), Vol. 1, 444.

[82] Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad al-'Uṡaimīn, *Syarḥ Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 2005), Vol. VI, 628.

spekulasi yang dapat menyimpang dari konteks historis munculnya riwayat tentangnya.

c. Eksplanasi: Analisis Konteks Sosial (Makro)

Wacana PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ dalam narasi-narasinya tidak terlepas dari ketidakpuasan mereka terhadap kondisi kehidupan dunia saat ini. Mereka tampaknya hendak berkontribusi dalam melakukan perubahan secara radikal terhadap kondisi tatanan dunia yang menurutnya semakin terpuruk. Akan tetapi pada waktu yang bersamaan, mereka tidak memiliki kemampuan yang mumpuni untuk dapat bersaing dalam menghadapi perkembangan global yang semakin kompleks dan dinamis. Hal tersebut tampak pada artikulasi mereka terhadap perang suci atau *Malḥamah al-Kubrā* (lihat data narasi 3.1).

Sejalan dengan hal itu, Andrea Mura menyatakan sikap agresif kelompok-kelompok keagamaan yang menggunakan dogma *apocalypticism* dipicu oleh ketidakberdayaan mereka dalam menghadapi perkembangan zaman yang telah didominasi oleh kaum liberal.[83] Forrester dan Fenn melihat sisi negatif dari dogma itu yang cenderung dapat mengubah paradigma fungsi agama, sehingga tidak lagi mampu berperan maksimal dalam menawarkan solusi yang bersifat konstruktif terhadap berbagai aspek problematika sosial. Pada akhirnya, agama justru cenderung ditampilkan ke publik sebagai “biang” propaganda teror yang terus menerus menambah keresahan penganutnya sendiri.[84]

Kecenderungan-kecenderungan itulah yang juga tampak dalam konstruksi wacana PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ di YouTube. Mereka tidak jarang memproyeksikan narasi-narasi akhir zaman secara represif terhadap rezim pemerintahan lokal maupun global. Mereka menilai usaha-usaha dakwah, seminar, demonstrasi, dan lain sebagainya untuk mempersatukan kekuatan Islam belum mampu berkontribusi dalam menempatkan agama sebagai sentral kehidupan. Ketidakpuasan mereka itulah yang melandasi diproduksinya wacana-wacana PAZ.

---

[83] Andrea Mura, “Religion and Islamic Radicalization,” dalam *Routledge Handbook of Phsycoanalitic Political Theory*, ed. Yannis Stavrakakis (New York: Routledge Publishing, 2019), 316–329.

[84] Duncan B Forrester, *Apocalypse Now? Reflections on Faith in a Time of Teror* (New York & London: Routledge Publishing, 2005), 89-108. Baca juga, R. K. Fenn, *Dreams of Glory: The Sources of Apocalyptic Terror* (Hampshire & Burlington: Ashgate Publishing, 2016).

Pada satu sisi, mereka segera ingin mengakhiri dominasi Barat melalui peperangan, namun pada sisi yang lain mereka tertinggal jauh dari segi kelengkapan alat-alat perang modern, karena alat-alat perang modern berbasis teknologi dikuasai oleh Barat. Pada posisi itulah maka pelarian yang paling tepat bagi mereka adalah dengan membangun wacana-wacana "utopia" guna mengakhiri keterpurukan yang mereka hadapi itu. Wacana akhir zaman inilah yang setidaknya dapat membangkitkan semangat keimanan mereka melalui harapan-harapan transendental, demi mewujudkan transformasi realitas bahwa keterpurukan dunia ini akan segera berakhir dan tergantikan oleh tatanan dunia baru.

Harapan itu sebenarnya berorientasi untuk mengubah kehidupan ini kepada tataran yang lebih ideal. Akan tetapi, mereka tidak menyadari dogma apokaliptik seringkali membawa manusia kepada sikap ambisius kekuasaan duniawi dengan melegalkan tindakan-tindakan kekerasan, sehingga agama diartikulasikan jauh melenceng dari asas pendahulunya. Ungkapan yang senada juga diklaim oleh Ibnu Khadūn dalam dua karyanya *Tārīkh Ibn Khaldūn* dan *Muqaddimah Ibn Khaldūn* yang menyatakan perubahan terhadap realitas membutuhkan usaha yang keras melalui pikiran yang realistis. Perubahan itu tidak akan pernah lahir dari harapan mistisisme, termasuk kebangkitan Imam Mahdi yang diyakini oleh sebagian umat Islam. Harapan itu tidak lebih hanyalah keyakinan kamuflase belaka karena dilandasi oleh kecenderungan '*Aṣabiyyah,* atau fanatisme berlebihan terhadap ideologi tertentu. Pada akhirnya, wacana semacam itu hanya menimbulkan marginalisasi atas nama kebenaran agama yang bersifat reduksionis.[85]

Wacana PAZ yang didominasi oleh narasi-narasi politik keagamaan itulah yang menyebabkan wacana ini tampak faktual. Akan tetapi, representasi itu justru mengatarkan pemikiran umat Islam kembali mundur jauh terbelakang. Hal itu dapat dilihat dari narasi-narasi yang dibangun oleh UAZ yang memosisikan akhir zaman sebagai era manual, klasik, atau bahkan era batu. Pemikiran semacam inilah yang juga ditanggapi oleh Mura dengan

[85] 'Abd. ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Khaldūn, *Tārīkh Ibn Khaldūn: Al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Āṣarahum wa Żawī as-Sulṭān al-Akbar,* ed. Khalīl Syahādah (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 407-410. Baca juga, 'Abd. ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1967), 322-327.

menyatakan bahwa ideologi *apocalypticism* dapat tumbuh subur di kalangan umat Islam karena melemahnya semangat intelektual dari kalangan cendekiawan Muslim sejak abad 20 Masehi. Semangat pembaharu seperti yang telah ditunjukkan oleh Al-Ghazali, Ibn Rusyd, Ibn Sīna, Ibn Khaldūn dan para pembaharu Islam lainnya tidak lagi diwarisi oleh generasi-generasi setelahnya. Tokoh agamawan yang muncul justru didominasi oleh mereka yang mengaku sebagai tokoh agamawan yang otoritatif, tetapi kosong dari gagasan-gagasan pemikiran progresif yang memosisikan agama sebagai pusat peradaban perkembangan manusia.[86] Oleh karena itu, dari sini dapat disimpulkan bahwa wacana PAZ muncul akibat semangat untuk mengubah keadaan manusia ke arah yang lebih baik, namun tidak mampu membangun kualitas intelektual yang mumpuni. Akibatnya, muncullah pemikiran-pemikiran "*instanisasi*", guna memulai kembali tatanan kehidupan baru melalui peperangan.

4. Kondisi Dunia Pasca Perang Akhir Zaman

a. Deskripsi: Analisis Teks (Mikro)

Orientasi PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ bermuara pada wacana kebangkitan umat Islam untuk mendirikan sistem pemerintahan berbasis agama sebelum terjadinya hari kiamat. Informasi itu dapat ditemukan di hampir seluruh kajian-kajian akhir zaman yang mereka representasikan di YouTube. Salah satu video yang berjudul *Jihad di Akhir Zaman* yang berdurasi 35 menit dan 23 detik mengungkapkan hal itu secara eksplisit. Video ini diunggah di laman YouTube pada tanggal 27 Oktober 2019.[87] UAZ menguraikan di dalamnya bahwa pasca peristiwa PAZ, maka seluruh huru-hara akhir zaman pun berakhir. Pada saat itu, umat Islam memimpin dunia di bawah sistem pemerintahan Khilafah Islamiyah;

> **Data Narasi (4.1)**: "...Islam memimpin seluruh dunia 100%, dunia dipimpin oleh Khilafah Islamiyah. Pusat pemerintahan Khilafah Islamiyah pada saat itu adalah Bait al-Maqdīs Palestina. <u>Dengan ini saya umumkan, saya sampaikan kepada kepada kita semua, *Oy* para pecundang-pecundang, wahai para</u>

---

[86] Mura, "Religion and Islamic Radicalization."

[87] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=1-Z6R369_sU&t=964s, diakses pada tanggal 26 April 2020.

‘*al-lażīna fī qulūbihim maraḍ’* orang-orang yang dalam hati kalian ada penyakit, saya serukan kepada kalian, atau kepada orang-orang jahil dari umat Nabi Muhammad ini yang menari di atas genderang musuh-musuh Islam, orang-orang jahil yang *nggak ngerti* seluk-beluk agama Allah ini, yang ketakutan *nggak* karu-karuan dengan Khilafah Islamiyah. Saya sampaikan kepada kalian semua kabar baik dan kabar ini tidak akan pernah berobah sampai hari Kiamat. Kepada profesor, doktor, kiyai yang *ngomong* di TV ‘iya, Khilafah Islamiyah itu memang Islami, tapi itu membahayakan bagi NKRI, ancaman bagi Pancasila’. Saya katakan kepada anda yang *nakut-nakutin* umat. Khilafah Islamiyah pasti akan muncul seperti Matahari akan terbit. Kata Rasulullah, Islam naik 700 tahun, Islam akan turun 700 tahun 1400, sekarang 1441, Islam akan kembali naik dan tidak ada yang mampu menahan naiknya Islam itu, Islam pasti naik pak....” (menit ke 25.32).

Narasi ini mengandung kecaman kepada individu atau kelompok yang menolak wacana kebangkitan Khilafah Islamiyah. UAZ dalam narasi tersebut melabeli mereka dengan menggunakan stereotipe “*al-Lażīna fī qulūbihim maraḍ*,” atau orang-orang yang dalam hatinya ada penyakit. Stereotipe tersebut secara eksplisit memosisikan kelompok yang anti Khilafah sebagai musuh-musuh Islam. UAZ bahkan mengklaim wacana kebangkitan Khilafah Islamiyah merupakan keniscayaan dalam ajaran teologi Islam, sehingga mereka yang menolaknya berarti “*tidak memahami seluk-beluk ajaran Islam*”. Dari sinilah dapat dilihat dengan jelas posisi narasi-narasi UAZ yang bersifat represif kepada pihak-pihak yang menolak gagasan ideologi Khilafah Islamiyah sebagai wacana sistem politik ideal terhadap pemerintahan global. Mereka tidak hanya memandang agama lain sebagai musuh, melainkan sesama umat Islam pun, bila menolak penerapan Khilafah maka termasuk golongan musuh-musuh mereka.

Demi mendukung klaim tersebut, UAZ melegitimasi informasi tentang kebangkitan Khilafah Islamiyah dengan mengutip QS. *an-Nūr/*24:55. Menurutnya ayat inilah yang membuktikan kebangkitan Khilafah Islamiyah di akhir zaman pasti terjadi. Kehadirannya bertujuan untuk menghadirkan kehidupan yang sejahtera, adil, dan aman. Pada saat itu tidak akan

ada lagi satupun pertikaian di muka bumi sebagaimana yang tampak saat ini;

Data Narasi (4.2): "...Kasih kabar kepada mereka ini kabar Al-Quran *loh* yah (QS. *an-Nūr*/24:55). Nabi mengatakan di fase kelima nanti (pasca perang akhir zaman), saking barakahnya Khilafah Islamiyah itu, tidak ada satu pun di muka bumi ini terjadi peperangan. Ya Allah, padahal sebelumnya bumi penuh dengan pertumpahan darah dan perang. Di fase kelima *nggak* ada perang, jangankan dua negara, jangankan dua kampung, dua orang manusia saja tidak akan ada yang berkelahi di fase kelima...Tidak ada satu pun bencana terjadi di muka bumi, tsunami, gempa, gunung meletus, hutan terbakar, tidak akan pernah ada kemarau ekstrem, kelaparan, tidak akan pernah ada penyakit menular atau penyakit di mana saja. Pada masa itu penjara-penjara akan sepi dan kosong, manusia-manusia taubat menjadi orang-orang baik. Pada masa itu rumah-rumah sakit akan kosong, karena Allah berikan manusia di muka bumi kesehatan dan keafiatan. Masya Allah, hewan-hewan buas di tengah hutan, sabda Rasulullah Allah jadikan jinak, sehingga tidak ada manusia yang masuk hutan yang akan diganggu, yang akan diterkam. Bahkan ketika manusia saat itu kalian saksikan bergelut dan bersenda gurau, bercanda, bercengkerama dengan singa, dengan harimau. Bayi-bayi kecil bermain dengan ular hitam gurun sahara yang paling berbisa, sementara bisanya sudah dicabut oleh Allah dan binatang itu tidak akan menggigitnya. Domba yang terpencar dari rombongannya akan dikepung oleh serigala lalu digiring kembali menuju rombongan domba-domba itu, setelah bersatu dengan rombongannya serigala akan kembali ke tengah hutan...." (menit ke 28.50).

Narasi ini merepresentasikan ilustrasi kehidupan di dunia yang uptopis pasca PAZ. Kehidupan manusia pada saat itu seolah tidak lagi di dunia dengan segala hukum kausalitasnya, sebagaimana kehidupan saat ini dengan segala problematikanya. Perwujudan kehidupan semacam ini menurut mereka hanya dapat dicapai oleh umat Islam setelah melalui berbagai perjalanan episode peperangan di akhir zaman.

Representasi wacana kebangkitan Khilafah Islamiyah juga ditunjukkan oleh UAZ dalam salah satu video yang berjudul *Azab*

Bagi Pembenci Khilafah. Video ini berdurasi 07 menit dan 38 detik yang diunggah di YouTube pada tanggal 30 Mei 2019.[88] Video tersebut merangkum penjelasan UAZ tentang keunggulan Khilafah Islamiyah yang diklaimnya sebagai sistem politik pemerintahan paling aman. Klaim tersebut dibuktikannya dengan menyatakan bahwa selama pemerintahan Khilafah Islamiyah di masa lalu, tidak pernah ditemukan praktik genosida atau pembantaian di dalamnya;

> **Data Narasi (4.3)**: "...Tolong buka dalam fakta sejarah. Khilafah ini berkuasa 1.315 tahun, mulai dari Rasulullah sampai Khilafah Turki Usmani. Terjadi tidak geneosida yang dilakukan umat Muslim terhadap orang-orang non-Muslim? Tidak ada kan? Tidak ada perang dunia!...." (menit ke 05.28).

UAZ dalam narasinya ini berusaha meyakinkan para pengikutnya bahwa sistem Khilafah Islamiyah telah berkuasa selama 1.315 (Seribu Tiga Ratus Lime Belas) tahun. Selama periode itu, kondisi sosial aman dari segala praktik kekejaman terhadap kemanusiaan (genosida). Bahkan, dia mengajak para pengikutnya untuk membuka literatur sejarah dan membuktikan fakta itu. Berdasarkan klaimnya itu, maka dia juga mengecam kepada orang-orang yang menentangnya akan menghadapi kesengsaraan dalam hidup. Kecamannya itu diilustrasikannya dengan menceritakan kondisi Mustafa Kemal Ataturk sesaat sebelum meninggal dunia dan setelahnya;

> **Data Narasi (4.4)**: Mustafa Kemal bertahun-tahun membusuk tubuhnya tapi jantungnya masih berfungsi. Kepalanya itu ada nanah sampai diperutnya pak...ini gambaran orang yang mengganti Khilafah dengan Republik. Artinya, menyingkirkan Islam dari Turki Usmani yang gara-gara yang dia lakukan umat Islam menderita dari tahun 1924 sampai hari ini. Ini kontribusi besar dia menghancurkan Islam. *Nah* saat ini, ternyata ada yang mengikuti jejaknya. *Nah*, saya kasitahu saja kepada mereka yang benci kepada Khilafah. Mustafa Kemal ketika dikuburkan Allah mengharamkan bumi menerima jasadnya. Dikuburkan besoknya, maka jasadnya ada lagi di atas, dikuburkan lagi *pake* besi, besoknya ada lagi di atas. Sampai pada akhirnya dibawa ke gunung, dan karena bau busuknya tidak kuat itu diangkat ke

[88] YouTube, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=N_MuHMo_tCw, diakses pada tanggal 06 Juli 2020.

gunung dan dibikin istana seolah-olah menjadi Museum. Makamnya itu dibikin marmer, peti matinya marmer juga, sehingga *nempel* dengan marmer yang beratnya tonan ke bawah, jadi tidak bergeser jasadnya. Dan itu tidak diterima oleh bumi, bayangkan! Di dunia saja sudah Allah tunjukkan hukumannya, apalagi nanti di akhirat...." (menit ke 06.01).

Uraian UAZ dalam narasi tersebut tampak berusaha memosisikan kondisi mengenaskan Mustafa Kemal Ataturk sebagai konsekuensi karena telah menentang atau meruntuhkan kekuasaan Khilafah Islamiyah. Melalui narasi-narasi itulah, UAZ membangun opini audiensnya bahwa PAZ sejatinya bertujuan untuk mengakhiri segala bentuk penindasan terhadap umat Islam, serta untuk menghadirkan kehidupan yang sejahtera dan aman di bawah naungan sistem pemerintahan Khilafah Islamiyah.

b. Interpretasi: Analisis Produksi Narasi (Meso)

UAZ merepresentasikan bahwa sumber autentik terhadap legalitas penegakan sistem Khilafah Islamiyah di akhir zaman mengacu pada QS. *an-Nūr*/24:55 (lihat narasi 4.2). Bila ditelisik dari berbagai sumber literatur tafsir, maka tidak ditemukan penafsiran dari para mufasir semacam itu. Mereka sama sekali tidak menghubungkan ayat itu dengan konteks wacana kebangkitan Khilafah Islamiyah di akhir zaman atau sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat;

”وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.“

("Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan yang mengerjakan kebajikan bahwa Dia sungguh akan menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa di bumi sebagaimana dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa; Dia sungguh akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah Dia ridai; dan dia sungguh akan mengubah [keadaan] mereka setelah berada dalam ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu apa pun.

Siapa yang kufur setelah [janji] tersebut, mereka itulah orang-orang fasik.”).[89]

Naṣar bin Muḥammad as-Samarkindī dalam *Baḥr al-‘Ulūm* mengungkapkan secara historis ayat ini turun di Mekah atau tepatnya pada tahun *Ḥudaibiyyah*. Saat itu, sebagian para sahabat gelisah akibat berbagai ancaman dan tekanan dari para musuh-musuh umat Islam. Mereka kemudian menyatakan “*law fataḥallāh ta‘ālā Mekah dakhalnāhā āminīn*” (sekiranya Allah menaklukkan bagi kami Mekah, maka kami dapat memasukinya dengan aman). Sesaat setelah peristiwa itu, maka turunlah ayat tersebut.[90]

Para mufasir juga sepakat yang dimaksud “*la-yastakhlifannahum*” dalam ayat tersebut adalah peristiwa *Fatḥ al-Mekah*. Adapun mufasir yang dimaksud di antaranya, Imām aṭ-Ṭabarī dalam *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*,[91] Fakhruddīn ar-Rāzī dalam *Mafātiḥ al-Gaib*,[92] An-Nasafī dalam *Tafsīr an-Nasafī,*[93] Abū al-Qāsim aż-Żamakhsyarī dalam *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Gawāmiḍ at-Tanzīl*.[94] Bahkan, Al-Mawardī dalam *Tafsīr al-Mawardī* hanya membatasinya khusus pada pemerintahan *Khulafā’ ar-Rāsyidīn* yang berlangsung selama 30 tahun.[95] Artinya, Khilafah yang dimaksudkan di dalam ayat tersebut bukanlah wacana kebangkitan Khilafah Islamiyah di akhir zaman, sebagaimana yang diklaim oleh UAZ dalam narasi-narasinya itu.

UAZ juga menggunakan riwayat hadis untuk mengklaim kebangkitan Khilafah Islamiyah. Riwayat yang digunakannya merujuk pada penjelasan tentang fase-fase kehidupan umat Islam di bawah naungan berbagai macam sistem politik pemerintahan,

---

[89] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, ed. Muchlis Muhammad Hanafi et al., Edisi Penyempurnaan. (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 508.

[90] Naṣar bin Muḥammad as-Samarkindī, *Baḥr al-‘Ulūm* (Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiah, 1993), Vol. 2, 446-447.

[91] Aṭ-Ṭabarī, *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*, Vol. 19, 208.

[92] Ar-Rāzī, *Mafātih al-Gaib,* Vol. 24, 413.

[93] Abū al-Barakāt Ḥafiẓuddīn an-Nasafī, *Tafsīr an-Nasafi* (Beirut: Dār al-Kalām aṭ-Tayyib, 1998), Vol. 2, 516-517.

[94] Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Amrū bin Aḥmad az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyaf ‘an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl*, Vol. I. (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1986), Vol. 3, 250-251.

[95] Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *Tafsīr al-Mawardī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imiah, 2010), Vol. 4, 118-119.

mulai dari sistem pemerintahan masa kenabian, *khilāfah ‘alā minhāj an-nubuwah*, *mulkan jabariyan*, *mulkan ‘āddan*, hingga kembalinya sistem *khilafah ‘alā minhāj an-nubuwah* untuk yang kedua kalinya di akhir zaman;

”عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: كُنَّا قُعُودًا فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ بَشِيرٌ رَجُلًا يَكُفُّ حَدِيثَهُ، فَجَاءَ أَبُو ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيُّ، فَقَالَ: يَا بَشِيرُ بْنَ سَعْدٍ أَتَحْفَظُ حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي الْأُمَرَاءِ؟ فَقَالَ حُذَيْفَةُ: أَنَا أَحْفَظُ خُطْبَتَهُ، فَجَلَسَ أَبُو ثَعْلَبَةَ، فَقَالَ حُذَيْفَةُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكُمْ فِي النُّبُوَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ.“[96]

(Dari An-Nu‘mān bin Basyīr berkata: Ketika kami sedang duduk di dalam masjid bersama Rasulullah SAW, selanjutnya Basyīr menahan membacakan riwayat hadisnya karena Abū Ṡa‘labah al-Khusyanī menghampirinya dan berkata: Wahai Basyīr bin Sa‘ad apakah engkau menghafal Hadis Rasulullah SAW tentang pemerintahan? Maka Ḥużaifah berkata aku menghafal redaksi khotbahnya. Maka duduklah Abū Ṡa‘labah, lalu Ḥużaifah berkata: Rasulullah SAW pernah bersabda: Sesungguhnya kalian berada pada periode kenabian, itu terwujud berkat ketentuan Allah, kemudian Allah akan mengakhirinya sesuai kehendaknya. Kemudian datanglah periode *Khilāfah ‘alā Minhāj an-Nubuwwah*, maka akan terwujud berkat kehendak Allah, kemudian berakhir jika Allah berkehendak. Kemudian datang periode Mulkan ‘Āḍḍān, maka akan terwujud berkat kehendak Allah, kemudian berakhir karena kehendak Allah. Selanjutnya datang periode Jabariyyah, maka akan terwujud berkat kehendak Allah, dan berakhir karena kehendak Allah. Kemudian datanglah periode *Khilāfah ‘alā Minhāj an-Nubuwwah*, kemudian Nabi diam.)

Riwayat ini secara autentisitas jalur transmisi periwayatannya dinilai lemah oleh para ulama kritikus hadis. Mereka mengklaim

[96] Hadis ini hanya terekam dalam *Sunan Abū Daud* (Hadis no. 438/439).

Ḥabīb bin Sālim termasuk salah seorang perawi di dalamnya yang tidak jarang melakukan kekeliruan dalam meriwayatkan hadis. Imām al-Bukhārī sendiri mengomentarinya dengan mengatakan "*fih an-naẓar*"[97] (riwayat-riwayatnya perlu dipertimbangkan). Bahkan, tidak ada satu riwayat pun dari Ḥabīb bin Sālim yang dimasukkannya ke dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī*.[98]

Abū Aḥmad bin 'Adī juga melemahkan riwayat Ḥabīb bin Sālim karena dianggap sering menempatkan *sanad* secara acak.[99] Imām as-Suyūṭi pun demikian, yang menyatakan Ḥabīb bin Sālim adalah perawi yang lemah.[100] Status yang sama juga disematkan kepada Dāud bin Ibrāhīm al-Wāṣiṭī, yang juga dianggap sebagai perawi yang bermasalah. Dalam kitab *Musnad Aḥmad*, hanya riwayat hadis tersebut yang dimasukkannya. Itulah sebabnya, dalam kitab *Silsilah al-Aḥadīṡ aḍ-Ḍa'īfah* karya Muḥammad bin Naṣiruddīn al-Albānī menempatkan Dāud bin Ibrāhīm sebagai perawi yang cacat dan bermasalah "*fahuwa layyīn wa al-'illah*".[101]

Dari segi redaksi hadis, riwayat tersebut juga menuai kontroversi. Sebagian ulama memahami bahwa fase-fase atau periodesasi itu telah berlalu. Adapun yang dimaksud dengan kembalinya sistem pemerintahan *khilāfah 'alā minhāj an-nubuwah*, oleh sebagian ulama mengklaim hal itu telah diterapkan pada masa Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dalam rentan dua hingga tiga tahun pada masa kekuasaannya (717-720 M). Hal itu diakui sendiri oleh Ḥabīb bin Sālim ketika menulis surat kepada 'Umar bin 'Abd al-'Azīz yang meyakini bahwa masa pemerintahan-nya-lah yang dimaksud kembalinya sistem "*Khilāfah 'alā minhāj an-Nubuwah*" dalam riwayat Hadis itu;

---

[97] Muḥammad bin Razzāq bin Ṭurhūnī, *Mausū'ah Faḍā'il as-Suwar wa Āyāh Al-Qur'ān*, (Jeddah: Maktabah al-'Ilm, 1993), 246.

[98] Tāhir bin Ṣālih, *Taujīh an-Nażar Ilā Uṣūl al-Aṡar*, ed. 'Abd al-Fattāh Abū Gadah, (Ḥalb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyah, 1995), 251.

[99] Yūsuf bin 'Abd ar-Raḥmān bin Yūsuf al-Kalbī al-Mizzī, *Tahẓīb al-Kamal fī Asmā' al-Rijāl*, ed. Basyār 'Awād Ma'rūf, (Beirut: Mua'ssasat ar-Risālah, 1980), Vol. 5, 375.

[100] Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Al-Jāmi' al-Kabīr*, ed. Mukhtār Ibrāhīm al-Ha'ij, 'Abd al-Ḥamīd Muḥammad Nidā, dan Ḥasan 'Isā Abd aż-Żāhir, (Cairo: Al-Azhar asy-Syarīf, 2005), Vol. 14, 335.

[101] Abū 'Abd ar-Raḥmān Muḥammad Nāṣiruddīn al-Albānī, *Silsilah al-Ahādīṡ aḍ-Ḍa'īfah wa al-Mauḍu'ah wa Aṡaruha as-Sī'ī fī al-Ummah*, (Riyadh: Dār al-Ma'ārif, 1992), Vol. 7, 125.

”قَالَ: فَقَدِمَ عُمَرُ وَمَعَهُ يَزِيدُ بْنُ النُّعْمَانِ فِي صَحَابَتِهِ (حبيب)، فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ أُذَكِّرُهُ الْحَدِيثَ فَكَتَبْتُ إِلَيْهِ: إِنِّى أَرْجُو أَنْ يَكُونَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بَعْدَ الْمُلْكِ الْعَاضِّ وَالْجَبْرِيَّةِ قَالَ: فَأَخَذَ يَزِيدُ الْكِتَابَ فَأَدْخَلَهُ عَلَى عُمَرَ، فَسُرَّ بِهِ وَأَعْجَبَهُ.“[102]

> (Ḥabib Berkata: Ketika ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz menjadi Khalifah dan Yazīd bin al-Nu‘mān menjadi temannya (Ḥabīb bin Sālim), maka aku menulis surat kepadanya untuk mengingatkannya hadis ini: Sesungguhnya aku sangat berharap agar Engkau menjadi *Amīr al-Mu’minīn* setelah sistem kerajaan dan diktator berlalu, lalu ia berkata: Suratku itu diambil oleh Yazīd kemudian disampaikannya kepada ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, maka ia merasa gembira dan takjub padanya.)

UAZ dalam narasi-narasinya itu juga mengklaim secara historis bahwa selama kekuasaan Khilafah Islamiyah tidak pernah sekalipun terjadi peristiwa genosida atau tragedi pembantaian selama periode Khilafah Islamiyah (lihat narasi 4.4). Namun demikian bila ditelusuri fakta historis dalam literatur-literatur sejarah, maka ditemukan beberapa peristiwa semacam itu yang juga mewarnai perjalanan dinamika dan dialektika kekuasaan Khilafah Islamiyah. Beberapa tragedi berdarah selama rezim Khilafah Islamiyah telah direkam oleh Ibnu Qutaibah dalam *Al-Imāmah wa as-Siyāsah.* Salah satu di antaranya adalah tragedi peran *Ḥarrah*.

Peristiwa itu terjadi sesaat setelah Yazīd bin Mu‘āwiyah dibaiat sebagai khalifah untuk menggantikan ayahnya pada tahun 63 Hijriah. Umat Islam di Madinah di bawah komando ‘Abdullāh bin Hanzalah menolak pembaiatan itu. Bahkan setelah mereka menerima surat dari Yazīd bin Mu‘āwiyah yang mengecam penolakan itu, mereka kemudian sepakat untuk mengusir keturunan Bani Umayah dari kota Madinah. Yazīd yang mendengar informasi itu murka dan mengirim sekitar 1000 pasukan dari Syam yang di pimpin oleh Muslim bin ‘Uqbah. Perang itu kemudian dimenangkan oleh pasukan Bani Umayah, hingga Muslim bin ‘Uqbah menginstrusikan pasukannya untuk menghalalkan kota Madinah selama tiga hari. Mereka merampas harta, membunuh

---

[102] Hadis no. 439, *Bāb Ḥadiṡ min Ḥużaifah bin al-Yaman*, Abū Dāud Sulaimān bin Dāud aṭ-Ṭayālisī al-Baṣrī, *Musnad Abī Dāud aṭ-Ṭayālisī*, ed. Muḥammad bin ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī, (Cairo: Dār Ḥijr, 1999), Vol. 1, 349.

ribuan umat Islam penduduk Madinah dengan kejam, tanpa terkecuali anak-anak dan wanita juga menjadi korban dari kekejaman mereka saat itu.[103] Ibn Taimiyyah dan Ibn Kaṡīr juga mengungkapkan bahwa pasukan Muslim bin ‘Uqbah melakukan pemerkosaan terhadap wanita-wanita suci selama tiga hari itu.[104] Hisyām bin Ḥassān juga menyatakan bahwa terdapat 1000 orang wanita yang hamil karena tindak asusila yang mereka lakukan.[105]

Ibn Aṡīr dalam karyanya *Al-Kāmil fi at-Tarīkh* juga merekam peristiwa pembantaian umat Islam pada masa Khalifah Al-Mustanjid Billāh (w. 888/1483). Dia merupakan Khalifah ke-32 dari generasi Dinasti Abbasiyah (1455-1479 H). Ibn Aṡīr menyebutkan telah terjadi pembantaian 40 (Empat Puluh) orang umat Islam secara tragis. Mereka dikubur hidup-hidup, serta harta mereka dirampas dan diserahkan kepada Ibn Ma’rūf, yang pada saat itu menjabat sebagai pimpinan eksekutor.[106]

Selain kedua tragedi itu, masih banyak riwayat yang menguraikan tragedi-tragedi berdarah lainnya yang mewarnai perebutan kekuasaan sejak wafatnya Rasulullah. Dengan demikian, maka jelaslah bahwa narasi-narasi yang digunakan oleh UAZ secara eksplisit mengandung misrepresentasi ekskomunikasi dengan meniadakan fakta sejarah kelam praktik genosida dalam sistem Khilafah Islamiyah.

c. Eksplanasi: Analisis Konteks Sosial (Makro)

Narasi-narasi PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ melalui YouTube juga hadir untuk mewarnai kontestasi politik di Indonesia. Pada satu sisi, mereka hadir sebagai agen yang ikut menyuarakan propaganda penegakan sistem pemerintahan Khilafah Islamiyah, namun pada waktu yang bersamaan mereka juga menganggap Pancasila sebagai dasar negara yang tidak bertentangan dengan ideologi Khilafah Islamiyah. Mereka

---

[103] Abī Muḥammad ‘Abdullāh bin Muslim Ibn Qutaibah, *Al-Imāmah wa as-Siyāsah* (Cairo: Maṭba‘ah an-Nīl, 1904), Vol. 2, 170-178.

[104] Taqiyuddīn Abū al-‘Abbās Ibn Taimiyyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, ed. ‘Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim (Madinah: Mujammā‘ al-Malik Fahd, 1995), Vol. 3, 412. Baca juga, Abū al-Fidā’ ‘Imāduddīn Ismā‘īl bin‘Umar Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Vol. 8, 241.

[105] Abū Muḥammad Badruddīn al-‘Ainī, *‘Umdah al-Qārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Iḥyā’ at-Turāṡ li al-‘Arabī, n.d.), Vol. 1, 2.

[106] ‘Abdul Karīm Asy-Syaibānī al-PAZarī Ibnu Aṡīr, *Al-Kāmil fī at-Tarīkh*, Cet. IV. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, 2003), Vol 9, 464.

mengklaim bahwa keduanya itu dapat saling bersinergi untuk membangun kesejahteraan dan keamanan negara.

Statemen semacam itu direspons oleh Syaiful Arif yang menyatakan bahwa para penggiat ideologi Khilafah lebih sering disuarakan oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Eksistensinya telah mengalami perkembangan yang pesat di Indonesia. Pada awalnya mereka menolak sistem demokrasi Pancasila, bahkan mengklaimnya sebagai sistem *ṭāgūt*. Namun, seiring perkembangannya, mereka kemudian secara fleksibel menerima Pancasila serta menganggapnya tidak bertentangan dengan Khilafah Islamiyah.[107]

Fenomena menyeruaknya isu tentang penegakan Khilafah Islamiyah, utamanya yang dipelopori oleh HTI tidak muncul ke permukaan pada era rezim Orde Lama, Orde Baru, dan awal Era Reformasi.[108] Gerakan mereka lebih banyak dilakukan secara laten melalui program "*tarbiyah*" di berbagai lembaga pendidikan, mulai dari tingkat sekolah menengah (SMP, SMK, dan setingkat), hingga ke Perguruan Tinggi, baik yang berstatus negeri maupun swasta. Bahkan melalui kegiatan dakwah atau kajian-kajian di media sosial pun identitas tokoh-tokoh otoritatif mereka jarang dimunculkan.[109]

Suara-suara tentang isu penegakan Khilafah Islamiyah kemudian muncul secara masif ke publik sejak kasus "penistaan agama" yang ditengarai dilakukan oleh Gubernur DKI Jakarta Basuki Djahaja Purnama atau Ahok. Peristiwa itu terjadi tepatnya pada tanggal 27 September 2016. Kasus itu kemudian memicu munculnya Aksi Bela Islam sebanyak tiga "jilid" yang diselenggarakan pada tanggal 14 Oktober 2016, 04 November 2016, dan 02 Desember 2016. Gerakan itu juga dikenal dengan gerakan Aksi Bela Islam 212 dan 411. Assyari Abdullah juga menyebut peristiwa itu sebagai aksi komunikasi politik terbuka yang pertama kali muncul di dalam sejarah politik keagamaan di Indonesia.[110]

---

[107] Syaiful Arif, "Kontradiksi Pandangan HTI Atas Pancasila," *Jurnal Keamanan Nasional* Vol. 2, no. 1 (2016): 19–34.

[108] Masdar Hilmy, "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 6, no. 1 (2011): 1–13.

[109] Arif, "Kontradiksi Pandangan HTI Atas Pancasila."

[110] Assyari Abdullah, "Membaca Komunikasi Politik Gerakan Aksi Bela Islam 212: Antara Politik Identitas Dan Ijtihad Politik Alternatif," *An-Nida'* Vol. 41, no. 2 (2018): 202–212.

Tidak lama berselang setelah peristiwa itu, tepatnya pada tanggal 19 Juli 2017, pihak pemerintah di era Jokowi yang pertama memutuskan untuk membubarkan Ormas HTI. Pembubaran itu diakibatkan karena mereka dianggap sebagai organisasi terlarang di Indonesia. Menurut Bambang Prasetio, pembubaran itu akibat pemerintah menganggap misi HTI bertentangan dengan ideologi dasar Demokrasi Pancasila yang dianut di Indonesia.[111] Kurang lebih setahun setelah keputusan itu secara resmi dikeluarkan kemudian muncul kasus pembakaran bendara tauhid. Pelaku mengakui bahwa bendera itu sebagai representasi dari bendera HTI yang sengaja dikibarkan oleh oknum. Peristiwa itu terjadi pada hari perayaan Santri Nasional di Garut (Jawa Barat) atau tepatnya pada tanggal 22 Oktober 2018. Akibatnya, peristiwa itu kembali mengundang kelompok gabungan 212 dalam Aksi Bela Tauhid yang juga mereka lakukan "berjilid-jilid".[112]

Tidak cukup sampai di situ, pada saat kontestasi Pemilihan Presiden (Pilpres) tahun 2019 yang melibatkan dua Pasangan Calon Presiden (Paslon) yaitu Jokowi-Amin dan Prabowo-Sandi, momentum itu kembali dimanfaatkan oleh Organisasi Front Pembela Islam (FPI) dan organisasi-organisasi keagamaan lainnya yang tergabung dalam komunitas Persaudaraan Alumni (PA) 212. Organisasi ini kemudian menyelenggarakan kegiatan ijtima' ulama yang juga berlangsung sebanyak tiga jilid untuk menyatakan dukungan resmi mereka kepada Paslon Prabowo-Sandi.[113]

Akumulasi dari peristiwa itulah, wacana Khilafah Islamiyah mulai digemakan secara terang-terangan dan masif di berbagai media sosial, utamanya melalui kajian-kajian keagamaan, termasuk momentum kajian-kajian akhir zaman. Hal itu dapat dilihat dalam beberapa segmen yang ditampilkan oleh UAZ dalam narasi-narasi

---

[111] Bambang Prasetio, "Pembubaran Hizbut Tahrir Di Indonesia Dalam Perspektif Sosial Politik," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 19, no. 2 (2019): 251–264.

[112] M. Irpan Nur, "Pembakaran Bendera Bertuliskan Kalimat Tauhid: Analisis Framing Media Online: BBC. Com, Detik. Com, Dan Tempo. Co," *Kalijaga Journal of Communication* Vol. 1, no. 1 (2019): 157–170. Baca juga, Mohammad Fariansyah, Dadang Rahmat Hidayat, and Achmad Abdul Basith, "Konstruksi Makna Aksi Massa 212 Bagi Wartawan Detik," *Jurnal Kajian Jurnalisme* Vol. 3, no. 2 (2020): 196–209.

[113] Mahmudah Noorhayati, Fatmawati Fatmawati, and Minangsih Kalsum, "Da'wah and the 2019 Indonesian Presidential Election: A Closer Look to Da'wah Actors Activism and Methods," *Jurnal Komunikasi Islam* Vol. 10, no. 1 (2020): 1–25. Baca juga, Fahmi Gunawan, Yopi Thahara, and Faizal Risdianto, "Trick of Political Identity: Analyzing Appraisal System on 212 Movement Reunion in Online Media (2019): .," *Register Journal* Vol. 12, no. 1 (2019): 62–80.

kajian mereka. UAZ menghubungkan identitas politik itu ke dalam wacana PAZ yang mereka representasikan. Selain menampilkan legitimasi Khilafah Islamiyah menggunakan teks-teks keagamaan, mereka juga berupaya menghadirkan konter narasi terhadap kelompok yang mengklaim bahwa sistem Khilafah Islamiyah bertentangan dengan ideologi Pancasila. Menurut mereka keduanya sama sekali tidak bertentangan, bahkan saling menguatkan antara satu dengan yang lainnya, karena keduanya itu merupakan produk para ulama.

Syaiful Arif menyoroti pandangan semacam itu dengan menyatakan bahwa sebenarnya klaim itu hanyalah kamuflase, sebab mereka hanya memosikan Pancasila sebagai *set of philosophy*. Artinya, Pancasila itu bersifat relatif dan dinamis, sehingga dapat diubah kapan saja atau bahkan dapat digantikan sesuai dengan kebutuhan konteks, terlebih setelah Khilafah Islamiyah benar-benar ditegakkan.[114] Senada dengan hal itu, Noorhaidi Hasan mengungkapkan ideologi semacam itu pada dasarnya merupakan agenda kepentingan politik transnasional, utamanya melalui propaganda penerapan ajaran Islam secara *kāffah*. Pengaruh itu datang melalui perpanjangan tangan kelompok puritanisme, dalam hal ini kelompok Ikhwanul Muslimin di Mesir. Gerakan tersebut secara kental melakukan propaganda kritis terhadap sistem demokrasi yang mereka nilai sebagai bagian dari tradisi Barat serta disponsori oleh Zionis Yahudi dan Komunis Kristen.[115]

Fenomena yang telah diuraikan di atas menunjukkan bahwa latar sejarah munculnya kajian-kajian akhir zaman yang masif direpresentasikan di media sosial tidak terlepas dari isu politik lokal dan global. Mereka yang tampil menyuarakan wacana itu adalah para tokoh agamawan yang tersisihkan dari pentas politik atau tidak mendapatkan bagian dalam wilayah kekuasaan.

Data yang telah diuraikan pada sub bab ini menunjukkan konstruksi wacana PAZ yang digunakan oleh UAZ mayoritas mengandung unsur-unsur misrepresentasi. Mulai dari unsur ekskomunikasi, eksklusi, marginalisasi, dan deligitimasi. Unsur

---

[114] Syaiful Arif, "Kontradiksi Pandangan HTI Atas Pancasila," *Jurnal Keamanan Nasional* Vol. 2, no. 1 (2016): 19–34.

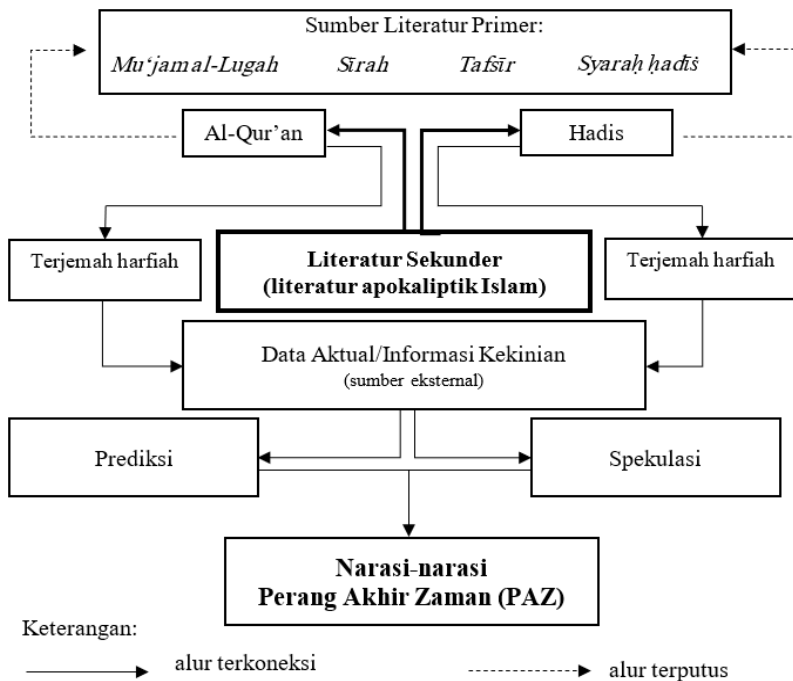
[115] Noorhaidi Hasan, "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," *Indonesia* Vol. 73, no. 73 (2002): 145–169.

ekskomunikasi dan eksklusi tampak dalam narasi-narasi penafsiran ayat-ayat Al-Quran dan hadis yang digunakan oleh UAZ. Mereka meniadakan ragam penafsiran ulama di dalamnya sehingga terkesan hanya menampilkan pandangan monolitik semata. Selain itu unsur marginalisasi juga tampak dalam narasi-narasi mereka, khususnya ketika UAZ merepresentasikan dua kelompok secara kontras dengan menggunakan diksi "kami" atau "kita" dan "mereka". Kelompok yang pertama mereka asosiasikan sebagai bagian dari komunitas umat Islam akhir zaman sedangkan kelompok yang lainnya sebagai musuh. Adapun unsur deligitimasi tampak dalam narasi-narasi yang mengandung klaim pembenaran terhadap penafsiran yang bersifat monolitik sehingga secara otomatis mengabaikan penafsiran lainnya.

Praktik misrepresentasi penafsiran yang digunakan oleh UAZ mengacu pada proses ekstraksi makna dari redaksi Al-Quran dan hadis. Proses itu hanya berdasarkan makna leksikal atau terjemahan harfiah. Selain itu, UAZ juga lebih sering mengutip sumber sekuder dibandingkan sumber primer. Sumber sekunder yang dimaksud di sini adalah literatur-literatur yang khusus memuat konsep apokaliptik Islam, sedangkan sumber primer adalah literatur tafsir dan *syaraḥ* hadis. Setelah UAZ melakukan kedua langkah ekstraksi makna itu, selanjutnya mereka mulai berspekulasi dengan menghubungkan makna leksikal redaksi Al-Quran dan hadis melalui berbagai fenomena faktual yang terjadi di sekitar mereka. Hasil dari pengamatan mereka itulah yang kemudian disimpulkannya sebagai hasil dari penafsiran Al-Quran dan hadis.

Akumulasi dari langkah-langkah metodologi penafsiran yang ditempuh oleh UAZ tersebut identik dengan pendekatan dekontekstualisasi. Pendekatan ini pada dasarnya mengabaikan makna historisitas redaksi wahyu karena hanya bertujuan untuk mendapatkan pemahaman kontekstualisasinya. Agar lebih jelasnya, berikut alur metodologi penafsiran yang digunakan oleh UAZ berdasarkan kutipan narasi-narasinya;

Gambar 8:
Skema Metodologi Penafsiran UAZ

Sumber Literatur Primer:
Mu'jam al-Lugah *Sīrah* *Tafsīr* *Syaraḥ ḥadīṡ*
Al-Qur'an
Hadis
Terjemah harfiah
Literatur Sekunder (literatur apokaliptik Islam)
Terjemah harfiah
Data Aktual/Informasi Kekinian (sumber eksternal)
Prediksi
Spekulasi
Narasi-narasi Perang Akhir Zaman (PAZ)
Keterangan:
alur terkoneksi
alur terputus

Ahmet Özdemir menjelaskan pendekatan dekontekstualisasi secara operasional cenderung mengabaikan makna asal atau konteks historisnya karena tujuan utama oleh para penggunanya hanya untuk mengungkap aspek kemukjizatan Al-Quran.[116] Adis Dudereja menyebutnya sebagai "marginalisasi hermeneutis" yang biasanya digunakan oleh kelompok *Neo-Traditional Salafism* (NTS). Mereka menggunakannya tanpa mempertimbangkan aspek historisitas terhadap lingkungan sosial budaya, norma-norma tradisi kepercayaan, konteks politik dan ekonomi yang membentuk karakter wahyu pada abad ke-7 Hijriah.[117]

Proses penafsiran Al-Quran dan hadis semacam ini, juga cenderung identik dengan tradisi hermeneutika tokoh agamawan

[116] Ahmet Özdemir, "Classical and Modernist Approaches to the Miracles in The Qur'an: A Diachronic Review," *Şarkiyat* Vol. 11, no. 2 (2019): 468–479.

[117] Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* Vol. 5, no. 7 (2011): 314–325.

Kristiani saat merepresentasikan konsep apokaliptik Bibel. Informasi itu dapat ditemukan dari hasil penelitian yang diungkapkan oleh Robert L. Thomas, dan Stephen J. Wellum. Mereka mengkaji fenomena tradisi penafsiran Bibel yang dikonstruksi oleh tokoh agamawan Kristiani sejak abad pertengahan hingga kontemporer. Hasil temuan mereka menunjukkan terdapat lima fitur yang digunakan oleh para *millenarian* Kristiani; *pertama,* menggunakan terjemahan literal yang bersifat reduksionis; *kedua,* pembacaan simbolik lebih banyak dibandingkan pembacaan teks wahyu; *ketiga,* menggunakan data faktual untuk melegitimasi teks-teks wahyu; *keempat*, spekulasi dan prediksi yang mendominasi hasil interpretasi mereka; *keempat*, mereka menggunakan wacana akhir zaman sebagai narasi kritik terhadap kebijakan politik rezim penguasa yang mereka anggap tidak berpihak kepada kelompok agamawan (pendeta); dan *kelima*, narasi-narasi pengharapan melalui imajinasi utopia, khususnya terkait pasca turunnya *Mesiah* di bumi untuk yang kedua kalinya.[118] Dengan demikian, sulit untuk mengatakan bahwa metodologi yang mereka gunakan termasuk bagian dari penafsiran yang ilmiah, sebab pendekatan semacam itu cenderung mereduksi makna signifikansi di balik pesan-pesan teks wahyu.

Uraian dari hasil temuan yang telah dijelaskan tersebut menunjukkan adanya perkembangan temuan dari hasil penelitian terdahulu. Penelitian-penelitian terdahulu hanya sebatas menyimpulkan penggunaan mode "*pop tafsir*" atau penafsiran yang hanya berbasis pada terjemah harfiah di sejumlah produk penafsiran di media sosial. Adapun hasil penelitian ini mengungkap bahwa UAZ dalam representasi penafsirannya tidak hanya terbatas pada penggunaan makna leksikal, tetapi mereka juga telah berusaha melakukan pereduksiaan makna dan sumber kutipan eksternal melalui praktik misrepresentasi di dalamnya.

C. Respons Publik terhadap Kajian-kajian Akhir Zaman di YouTube

Fasilitas kolom komentar yang terdapat di YouTube dapat dimanfaatkan untuk mengetahui sejauh mana audiens menerima

---

[118] R. L. Thomas, "Literary Genre and Hermeneutics of the Apocalypse," *The Master's Seminary Journal* Vol. 2, no. 1 (1991): 79–97. Baca juga, Stephen J. Wellum, "Editorial: Thinking Biblically and Theologically about Eschatology," *The Southern Baptist Journal of Theology* Vol. 14, no. 1 (2010): 2–3.

konten-konten video di dalamnya. Fasilitas ini juga dimanfaatkan oleh para *youtuber* untuk mengetahui respons pemirsannya terhadap konten yang mereka distribusikan.[119] Selain respons dalam bentuk komentar verbatim, YouTube juga menyediakan layanan respons lainnya dalam bentuk penanda jumlah *viewers*, serta *like* dan *dislike* untuk menandakan popularitas sebuah konten. Kedua layanan ini dapat digunakan oleh *youtuber* untuk mengetahui tingkat popularitas video yang telah mereka unggah di YouTube. Layanan-layanan inilah yang dimanfaatkan dalam penelitian ini untuk mengetahui respons audiens terkait tingkat penerimaan mereka terhadap konten kajian-kajian akhir zaman di YouTube.

Konten video kajian-kajian akhir zaman termasuk produk wacana yang masif menuai respons dari kalangan netizen. Hampir setiap video mendapatkan respons pro dan kontra. Selain analisis respons netizen, penelitian ini juga mengakomodasi komentar atau respons para mubalig di YouTube (selain UAZ). Respons mubalig yang dimaksud di sini dalam bentuk unggahan video di setiap kanal YouTube mereka. Analisa ini juga dilakukan dalam rangka mengetahui tanggapan mereka terhadap kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ.

1. Respons Netizen

Pembahasan ini difokuskan untuk menelaah komentar netizen terhadap narasi-narasi PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ di YouTube. Dari 27 (Dua Puluh Tujuh) video yang diinvestigasi dalam penelitian ini, maka terkumpul sebanyak 15.092 (Lima Belas Ribu Sembilan Puluh Dua) komentar dari para netizen di masing-masing kolom komentar video. 70% komentar di antaranya mengandung konotasi positif atau penerimaan mereka terhadap narasi-narasi PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ. 25% komentar lainnya mengandung konotasi negatif atau kontra terhadap wacana tersebut. Adapun 5% komentar selebihnya tidak pada posisi berhubungan dengan konten video. Artinya, jumlah komentar yang terpengaruh untuk menerima wacana akhir zaman masih mayoritas dibandingkan komentar yang menolak wacana tersebut. Berikut masing-masing 10 sampel komentar yang telah diklasifikasi tersebut;

---

[119] S. Siersdorfer et al., “How Useful Are Your Comments? Analyzing and Predicting YouTube Comments and Comment Ratings,” in *Proceedings of the 19th International Conference on World Wide Web* (ACM Conferences, 2010), 891–900.

Tabel 2:
Respons Netizen (Pro)

Komentar Pro
pro*** hik***: "*menunggu panglima jihad. saya rindu syahid*"
Ap*k Ap*k: "*Ustad boleh gk saya ikut berjihad di jalan fisabilillah...?? Tapi saya gk punya uang banyak untuk kesana...*"
Ri*** An***: "*Pancasila dan UUD itu syirik dan murtad*"
Koros*** Gam***: "*Insyaallah..tidak lama lagi kita jihad di jalan Allah SWT.. insyaallah kita akan bertemu dengan ustadz Zulkifli..saat kita jihad di hari akhir jaman... Allahuakbar yang setuju like dong.......*"
FATA***: "*Semoga bulan Muharram tahun 2020 Imam Al-Mahdi dibaiat.*"
wi*** dwi***: "*TAKUT USTADZ. semoga kita mati sebelum dukhon datang ya Ustadz.*"
Awha*** Sya***: "*Kami bangsa Indonesia siap berperang!!! Allahu Akbar.*"
Hai*** Sal***: "*Klu memang harus perang dgn china,,,sya siaaaap,,,fisabililah*"
Muha*** Rus***: "*Di Samarinda ada pistol di jual dengan surat izin...saya juga mau ikut perang klau jadi.*"
Ryad*** kam***: "*Siapakah yg membenci khilafah maka tggulah azab sprti musatafa kemal ataturk...nauzubillah minzaliq.*"

Komentar-komentar yang ditampilkan pada tabel 2 tersebut menunjukkan kekuatan pengaruh wacana akhir zaman yang dikonstruksi oleh UAZ. Beberapa komentar menunjukkan keresahan dan ketakutan akibat propaganda dalam narasi-narasi akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ. Bahkan, sebagian besar di antaranya berhasil terprovokasi sehingga menawarkan diri untuk segera ikut berperang. Selain komentar pro, ditemukan juga komentar yang konotosinya kontra terhadap wacana akhir zaman yang

direpresentasikan oleh UAZ. Berikut 10 komentar yang mewakili pandangan tersebut;

Tabel 3:

Respons Netizen (Kontra)

Komentar Kontra
M. Bee***. 1 tahun lalu: "*Perang2 mereka itu gampang sekali mengucapkan perang2 padahal perang itu sangat menyakitkan liat saudara2 kita yang konflik berkepanjangan karena perang meraka tersiksa mengungsi sana sini makan takenak tidur taknyenyaki .. orang2 yang sukak mengembor gemborkan peperangan mereka sesungguhnya tak lebih dari dajjal ...*"
Gar*** Suma*** 11 bulan lalu: "*Dikit2 tanda2 akir zaman, dikit2 tanda akir zaman ujung2nya menyanjung dan mengelu elukan rijik huuuuu...*"
Ek*** Sya*** 8 bulan lalu "*TINGGALKAN USTADZ INI! Gagal terbukti, buru-buru klarifikasi. Meresahkan Ummat!*"
Peka**** TV 8 bulan lalu: "*Ustadz ini koq ngomongnya banyak "bertemu seorang teman", 'katanya', katanya, dan katanyaaaa...*"
Cas*** Cas*** 8 bulan lalu: "*Astaghfirulloh, bikin geger orang aja, semestinya gk usah di bahas yg begini, bikin org geger panik ama males ibadah yg ada*."
Apri*** Apri*** 8 bulan lalu: "*Kayaknya ustad yg satu ini seneng bener buat gaduh ummat, bukannya ngaji tentang tauhid, fiqih isul fiqih tah biar nambah ilmu, ini ngaji masalah kejadian kejadian nambahn ilmu enggak, apaan ni ustad.*"
ARDIA*** LU*** 1 tahun lalu: "*Kalau 2020 tak terjadi kiamat, maka saya bernazar memanggil ustad yaitu ustadz peramal...*"
Sat*** Prak*** 10 bulan lalu: "*kok skenario perang dingin ga bisa di cancel? kan bisa damai jadi tanda2 kyk gtu ga terjadi*."
Ni*** Vi*** 1 tahun lalu: "*Kalau seandainya betul ada meteor mengarah ke bumi, dan akan menabrak bumi pd hari Jumat tgl 15 Ramadlan 1441 H (2020), harusnya sudah bisa dideteksi dr sekarang*."

> Mohamad Fazdli 9 bulan lalu:
> "*ini lah contohnya ustaz akhir zaman..tanda tanda kiamat..suka meramal..mengalahkan Nabi ...tujuan hanyalah utk mendapat jumlah viewer....*"

Komentar-komentar tersebut menunjukkan sikap kritis netizen terhadap narasi-narasi PAZ yang direpresentasikan oleh UAZ. Sebagian dari mereka menyadari bahwa kajian-kajian itu tidak lebih hanya sebagai propaganda untuk menimbulkan keresahan publik. Sebagian lainnya kritis terhadap kepentingan terselubung di balik polemik yang disebarkan oleh UAZ. Sebagian besar komentar yang menolak hanya ditemukan pada video tentang perdiksi terjadinya *Dukhān* di tanggal 15 Ramadhan 1441 atau 17 Mei 2020. Hal itu disebabkan karena sebagian mubalig tampil untuk mengklarifikasi bahwa riwayat hadis yang digunakan oleh UAZ tidak dapat dipertanggung jawabkan validitasnya atau berstatus palsu. Dengan demikian, pada dasarnya netizen di YouTube masih terbuka selama mereka juga mendapatkan narasi-narasi tandingan untuk menolak wacana-wacana semacam itu.

Selain komentar, respons antusias netizen terhadap konten kajian-kajian akhir zaman juga dapat dilihat berdasarkan algoritma jumlah *like* dan *dislike* dari masing-masing video yang didistribusikan di YouTube. Rata-rata perolehan *like* dari konten tersebut mencapai ratusan ribu, sedangkan *dislike* paling banyak hanya mencapai seribu. Sama halnya, algoritma jumlah tonton yang dapat mencapai jutaan *views*, dan yang paling rendah adalah ratusan ribu *views*. Dari sini dapat disimpulkan bahwa respons pro netizen terhadap konten kajian-kajian akhir zaman masih besar dibandingkan mereka yang kontra. Kondisi semacam ini dapat membuka peluang bagi kelompok-kelompok militansi Jihadis-ekstremisme sebagai data awal untuk mempermudah mereka dalam merekrut anggota baru di Indonesia. Dengan demikian, narasi-narasi tersebut sangat membahayakan keamanan data nasional.

Sejalan dengan fenomena tersebut, Fealy mengungkapkan bahwa pada tahun 2013 tidak sedikit dari Warga Negara Indonesia (disingkat; WNI) yang ikut tergabung dengan kelompok ISIS melalui program perekrutan secara virtual. Termasuk di antaranya, dua oknum pelaku bom bunuh diri di Surabaya pada tahun 2018. Mereka ditengarai meyakini bahwa PAZ segera terwujud dan mereka dipersiapkan untuk memulai huru-hara sebelum datangnya Imam

Mahdi.[120] Pernyataan yang sama juga diungkapkan oleh Sidney Jones dan Solahuddin bahwa pada akhir tahun 2014 sekitar 100 (Seratus) orang WNI migrasi ke Suria untuk bergabung dengan kelompok ISIS. Mereka berangkat dengan membawa keluarga karena dijanjikan akan mendapatkan kehidupan yang layak, aman, dan sejahtera di bawah naungan Khilafah Islamiyah tanpa harus sibuk bekerja.[121] Oleh karena itu, tidak menutup kemungkinan peluang-peluang lainnya semacam itu dapat terulang kembali, jika wacana akhir zaman terus dipropagandakan oleh para mubalig di media sosial YouTube.

2. Respon Mubalig lainnya di YouTube

Pembahasan sebelumnya menguraikan tentang data penerimaan netizen terhadap kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ di YouTube. Adapun pembahasan ini menampilkan respons penerimaan para mubalig yang juga aktif menyampaikan dakwah di media sosial YouTube. Mereka terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu mubalig yang mendukung kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ, dan mubalig yang menolak kajian-kajian UAZ, bahkan cenderung melarang audiensnya untuk mengikuti kajian-kajian mereka (*taḥzīr*).

Data ini dikumpulkan dengan menggunakan frase kunci "Tanggapan terhadap Ustaz Akhir Zaman" di YouTube. Hasil temuan menunjukkan bahwa para mubalig yang merespons secara pro kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ, di antaranya menyatakan dukungan mereka terhadap kajian-kajian serupa. Adapun mereka yang menghalangi kajian-kajian semacam tersebut dipengaruhi oleh doktrin ideologi liberalisme yang cenderung mengklaim kajian-kajian tersebut sebagai bagian dari narasi-narasi "radikalisme beragama". Kelompok mubalig ini juga menyatakan bahwa kelompok liberal dengan sengaja mendanai para peneliti untuk mengkaji kecenderungan umat Islam dalam menyikapi akhir zaman. Mereka yang mendukung kajian-kajian akhir zaman UAZ juga mengklaim bahwa pembahasan akhir zaman merupakan titik awal motivasi kemenangan dan kejayaan umat Islam di masa mendatang,

---

[120] G. Fealy, "Apocalyptic Thought, Conspiracism and Jihad in Indonesia," *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* Vol. 41, no. 1 (2019): 63–85.

[121] Sidney Jones and Solahudin, "ISIS in Indonesia," *Southeast Asian Affairs* Vol. 2015, no. 1 (2015): 154–163.

khususnya pada saat tegaknya Negara Islam berbasis sistem Khilafah Islamiyah.[122]

Tanggapan yang berbeda datang dari kelompok mubalig yang merespons secara kontra (menolak) kajian-kajian akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ. Mereka menyatakan narasi-narasi akhir zaman yang mereka distribusikan hanyalah kamuflase dari "propaganda" politik keagamaan. Mereka menilai bahwa UAZ lebih sering menggunakan sumber informasi berupa riwayat-riwayat hadis yang tidak jelas validitasnya. Selain itu, kajian-kajian UAZ tersebut juga ditengarai mengandung unsu-unsur politisasi agama demi kepentingan ideologi tertentu.[123] Narasi-narasi yang digunakan oleh UAZ mengandung "*fitnah akhir zaman*" itu sendiri, karena hanya berdasarkan spekulasi dan prediksi semata ("*cocoklogi*").[124] Padahal, tema-tema akhir zaman masuk dalam kategori pembahasan tentang perkara gaib yang tidak dapat diprediksi karena bersifat teologis atau masuk pada wilayah akidah tauhid. Mubalig tersebut bahkan terus mengingatkan kepada para audiensnya untuk mewaspadai dan menghindari kajian-kajian akhir zaman UAZ, karena kajian-kajian mereka itu hanya dapat menimbulkan keresahan di tengah masyarakat.[125]

Menanggapi komentar para mubalig yang kontra tersebut, UAZ menyatakan tuduhan "*cocoklogi*" itu tidak berdasar, sebab bila pandangan spekulatif akhir zaman tidak dibolehkan maka tidak mungkin Rasulullah menjelaskan tentang fenomena tersebut di dalam riwayat-riwayat hadis. Selain itu, UAZ juga memandang bahwa kajian akhir zaman yang mereka representasikan sebagai bentuk motivasi bagi setiap umat Islam untuk mempersiapkan diri dalam menghadapi huru-hara yang muncul di akhir zaman. UAZ juga menjelaskan bila spekulasi itu tidak dibolehkan, lalu mengapa para sahabat Nabi juga melakukan hal yang demikian? Fenomena itu dapat dilihat dari salah satu riwayat hadis yang menceritakan tentang sikap 'Umar bin Khaṭṭāb

---

[122] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=7l40RLWVLpg, diakses pada tanggal 27 Maret 2020. Lihat juga, *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=8k3ffVb9XEc, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

[123] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=tebdp0ZPr9I, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

[124] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=ueKTmXFC6cQ, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

[125] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=Sk-zM-smmBc&t=17s, diakses pada tanggal 27 Maret 2020. Lihat juga, *YouTube*, https://www.youtube.com/watch?v=taQ5pc83lyM, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

yang berpekulasi bahwa Ibn Ṣayyad adalah Dajjal pada masanya. Perilaku Umar bin Khaṭṭāb tersebutlah yang digunakan oleh UAZ sebagai legitimasi dibolehkannya berspekulasi terhadap tanda-tanda akhir zaman, selama menggunakan sumber redaksi wahyu.[126]

Perbedaan respons dari kedua kubu mubalig tersebut menunjukkan adanya kontestasi perebutan otoritas keagamaan di YouTube. Penting dicatat di sini bahwa para mubalig yang merespons secara pro tersebut berafiliasi pada kelompok gerakan Persaudaraan Alumni 212 (disingkat; PA 212). Mereka juga termasuk kelompok yang mendukung wacana penegakan Khilafah Islamiyah di Indonesia. Mereka inilah yang gencar melakukan kritik terhadap sistem demokrasi yang selama ini diterapkan di Indonesia. Adapun kelompok mubalig yang kontra adalah mereka yang berasal dari alumni Perguruan Tinggi Islam (PTI) Haramain (Mekah dan Madinah). Mereka inilah yang cenderung tidak setuju terhadap gerakan-gerakan politisasi agama melalui "propaganda" sistem Khilafah Islamiyah di Indonesia.

Ketidaksepahaman kelompok mubalig yang kontra (alumni Haramain) di Indonesia terhadap narasi-narasi akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ disebabkan oleh narasi-narasi UAZ yang melibatkan isu politik di Arab Saudi. UAZ menempatkan rezim pemerintahan Ibnu Sa'ud sebagai salah satu musuh yang akan diperangi oleh Imam Mahdi. Hal itu dapat dilihat dari narasi dalam salah satu video yang berjudul *Peperangan Pertama Imam Mahdi*.[127] UAZ dalam video itu menjelaskan ketika Imam Mahdi pertama kali muncul maka negara yang akan diperanginya adalah Arab Saudi. Hal itu tampak pada kutipan narasi berikut;

> "...Ketika Imam Mahdi datang nanti dibaiat oleh kaum Muslimin, maka perang pertama bukan melawan Rusia, bukan melawan Israel, bukan melawan Amerika, dan bukan melawan Cina, tapi justru melawan Arab Saudi dan negara-negara Arab

---

[126] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=kMIZywy4WEE&t=16s, diakses pada tanggal 27 Maret 2020. Lihat juga, *YouTube*, https://www.youtube.com/watch?v=qkh0GVXUUIg, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

[127] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=-iUQ5L_VTIo&t=152s, diakses pada tanggal 18 Juli 2020. lihat juga, *YouTube*, https://www.youtube.com/watch?v=5nwJfH19DDY, diakses para tanggal 18 Juli 2020. lihat juga, YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=8vdwvTfsh9I, diakses pada tanggal 18 Juli 2020.

> karena kekufuran mereka. Artinya, di saat Imam Mahdi muncul, Arab dipimpin oleh raja-raja yang munafik....” (menit ke 00.14).

Kelompok mubalig yang kontra terhadap narasi UAZ tersebut mengklaim narasi semacam ini sama sekali hanyalah spekulasi yang tidak berdasarkan pada sumber informasi yang valid. Keterangan tersebut dapat ditemukan dalam video yang berjudul *Nasehat Untuk Ustadz Cocoklogi Akhir Zaman*.[128] Mereka bahkan mengklaim UAZ terlalu mudah mempercayai informasi hoaks sebagai kepentingan propaganda politik kelompok tertentu. Hal itu dapat dilihat pada kutipan narasi berikut;

> “Sebagian dari mereka yang membahas tanda-tanda hari kiamat selalu berlebihan dan sering mencocok-cocokkan dengan kejadian yang ada dan itu menjadi masalah. Makanya, saya bilang ke antum, lihat judul-judul YouTube ‘akan terjadi beginian, akan terjadi beginian’. Tolong antum simpan itu, biar antum buktikan di kemudian hari bahwa mereka ini pendusta, karena sudah terbukti mereka ini pendusta. Zaman dahulu sekitar empat tahun yang lalu, ada juga yang meramal ‘nanti di zaman kalau raja Fahd meninggal, maka akan terjadi pertumpahan darah di antara raja-raja yang ada, akan muncul Imam al-Mahdi. Ternyata raja Fahd meninggal, muncul raja Abdullah tidak terjadi apa-apa.’....” (Menit ke 00.37).

Penting untuk dicatat bahwa kedua kelompok mubalig ini juga memiliki konten kajian-kajian akhir zaman yang mereka distribusikan di YouTube. Perbedaannya, kelompok yang pro terhadap kajian akhir zaman UAZ mengaitkan konten kajiannya dengan isu politik, sedangkan kelompok mubalig yang kontra hanya menjelaskan dari aspek teologinya semata. Kelompok mubalig yang kontra ini juga cenderung memilih dan memilah riwayat-riwayat hadis yang mereka gunakan berdasarkan kualifikasi validitasnya. Mereka juga tidak menggunakan sumber-sumber eksternal di luar dari literatur-literatur hadis kanonik, serta tidak menggunakan sumber informasi yang mengandung isu-isu yang bernuansa politik.

Sejalan dengan uaraian data tersebut, para peneliti yang konsern dalam bidang studi apokaliptik Islam mengklasifikasi perbedaan mendasar antara penganut ideologi *apocalypticism* dari kalangan

---

[128] YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=N3Wt32fAAYI, diakses pada tanggal 18 Juli 2020.

salafi-modernis (haraki-jihadis) dan salafi-tradisionalis (puritanisme), khususnya dalam merepresentasikan wacana akhir zaman. Menurut mereka, kelompok puritanisme tidak tertarik pada isu politik dalam kajian-kajian akhir zaman, sedangkan penganut ideologi *apocalypticism* menggunakan wacana politik sebagai tujuan utama mereka.[129] Selain itu, kelompok puritanisme juga tidak terlalu tertarik untuk membahas tentang tema PAZ dalam kajian-kajian mereka. Jika mereka membahasnya, justru lebih cenderung ketat dalam memilih sumber kutipan eksternal yang mereka gunakan. Berbeda halnya dengan salafi-modernis yang tidak terlalu mempertimbangkan keabsahan data literatur yang mereka kutip, karena tujuan utama mereka hanya untuk meyakinkan audiensnya bahwa nubuat Rasulullah tentang akhir zaman benar-benar akan terealisasi.[130]

Pembahasan yang telah diuraikan dalam bab ini menunjukkan konstruksi wacana akhir zaman di YouTube mengandung problematika metodologis. Praktik penafsiran dengan menggunakan pendekatan dekontekstualisasi rentan mencerabut akar makna redaksi ayat-ayat Al-Quran dan riwayat hadis dari konteks historisnya. Adapun pada aspek respons publik terhadap kajian-kajian akhir zaman telah menuai kontrovesial. Meskipun demikian, mayoritas dari audiens, khususnya dari kalangan *digital native* meresponnya secara setuju sebagai bagian dari ajaran fundamental dalam teologi Islam.

Demikian halnya, respons para mubalig lainnya di YouTube yang tampaknya telah mewarnai kontestasi perebutan ruang dakwah virtual di Indonesia. Mereka yang pro tampak dipengaruhi oleh kesenjangan sosial politik dan ekonomi yang semakin tidak menentu, sehingga mereka menerima narasi-narasi akhir zaman sebagai sebuah solusi pengharapan. Namun di sisi lain, mereka yang kontra memandang bahwa alih-alih pembahasan tentang konsep akhir zaman dapat menawarkan solusi untuk meningkatkan peradaban umat Islam, justru hal tersebut dapat memperkeruh kondisi sosial, serta bernuansa propaganda politik yang dapat memantik perpecahan antarumat beragama.

[129] A. N. Celso, “The ‘Caliphate’ in the Digital Age: The Islamic State’s Challenge to the Global Liberal Order,” *International Journal of Interdisciplinary Global Studies* Vol. 10, no. 10 (2015): 1–26.

[130] J. Boutz, H. Benninger, and A. Lancaster, “Exploiting the Prophet’s Authority: How Islamic State Propaganda Uses Hadith Quotation to Assert Legitimacy,” *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 42, no. 11 (2019): 972–996.

Untuk menguji klaim dari kedua kelompok tersebut, maka penelitian ini penting untuk mengetahui sejauh mana pengaruh wacana akhir zaman terhadap peningkatan peradaban umat manusia dalam catatan sejarah apokaliptik Islam. Tinjauan tersebut juga sekaligus untuk mengetahui adanya kesamaan atau perbedaan antara konstruksi wacana akhir zaman di era virtual dengan fenomena serupa di setiap masa. Itu senada dengan pernyataan Fairclough bahwa sebuah wacana tidak hanya lahir dari lingkup wilayah lokal, melainkan telah mengalami proses diskursif dalam bentang sejarah yang panjang.[131] Fenomena ini pula yang diartikulasikan oleh Talal Asad ke dalam istilah "*discursive tradition*".[132] Oleh karena itu, pembahasan di bab selanjutnya difokuskan untuk mengeksplorasi data kesejarahan melalui analsis kritis genealogi sejarah terhadap konstruksi wacana akhir zaman dari masa ke masa. Analisa itu dilakukan untuk mengungkap aspek-aspek transmisi dan tranformasi terhadap produksi, distribusi, dan motif wacana akhir zaman. Melalui analisis tersebut, maka dapat diketahui relasi antara wacana akhir zaman di era virtual dan di era-era sebelumnya.

---

[131] Norman Fairclough, *Language and Globalization* (London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2006), 1-6.

[132] Talal Asad, *The Idea of An Anthropology of Islam*, Occasional Papers Series (Washinton D.C., 1986), 14.

GENEALOGI WACANA AKHIR ZAMAN

A. Wacana Akhir Zaman di Era Generasi Sahabat

Pembahasan sebelumnya telah mengurai konstruksi wacana akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ dalam beberapa kajian akhir zaman melalui YouTube. Adapun pembahasan ini bertujuan untuk mengeksplorasi lebih lanjut konstruksi wacana serupa dalam ruang lingkup sejarah apokaliptik[1] Islam melalui tinjauan genealogi historis. Eksplorasi tersebut berorientasi mengungkap aspek transmisi dan transformasi konstruksi wacana akhir zaman, dimulai dari era generasi awal Islam hingga era kontemporer secara diakronik.

Hal itu senada dengan ungkapan Anthony Black dalam *The History of Islamic Political Thought*. Menurutnya, penelitian yang hendak memahami sebuah wacana yang muncul saat ini sejatinya ikut melibatkan analisis historisitasnya dengan kembali menggali genealogi historisnya.[2] David Garland dan José Nicolao Julião juga menyatakan bahwa sebuah wacana masa kini idealnya dapat ditelusuri historisitasnya dari masa ke masa.[3] Sedangkan bagi Michel Foucault,

---

[1] Istilah apokaliptik diadopsi dari bahasa Yunani, yaitu "*apokalyptein*". Istilah itu terangkai dari dua suku kata, yaitu *apo* yang berarti "dari" dan *kalyptein* yang berarti "menyingkap" atau "membuka". Secara harfiah, apokaliptik dimaknai sebagai sebuah konsep ajaran yang menyingkap peristiwa-peristiwa yang akan terjadi menjelang berakhirnya kehidupan di dunia. Secara terminologi, apokaliptik merupakan konsep yang menggambarkan proses berjalannya kehancuran dunia berdasarkan teks wahyu. Baca, W. McNeish, "From Revelation to Revolution: Apocalypticism in Green Politics," *Environmental Politics* Vol 26, no. 6 (2017): 1035–1054. Baca juga, Russel D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964), 328. Baca juga, Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Geoffrey W. Bromiley, Vol. III. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1966), 574.

[2] Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), xvi.

[3] David Garland, "What Is a History of the Present? On Foucault's Genealogies and Their Critical Preconditions," *Punishment & Society* Vol. 16, no. 14 (2014): 365–384. Baca juga, José Nicolao Julião, "An Introduction to Foucault's Nietzschean Genealogy," *International Journal of Philosophy* Vol. 6, no. 2 (2018): 19–22.

wacana dibentuk oleh sekumpulan tanda yang mengandung norma-norma budaya sebagai modalitas dalam membentuk sebuah konsep pengetahuan atau yang diistilahkannya sebagai "*episteme*". Ini bertujuan untuk menormalisasi sistem sosial dalam melegitimasi sebuah ortodoksi kekuasaan (*power*).[4] Kekuasaan bagi Foucault tidak selamanya muncul secara *top-down*, melainkan kekuasaan menyebar di mana-mana, sehingga juga dapat muncul secara *down-top*.[5] Selain itu, Foucault lebih cenderung mengartikulasikan wacana sebagai alat operasional yang dibentuk melalui narasi-narasi pengetahuan untuk mendeskripsikan sebuah otoritas kekuasaan.[6] Dengan demikian, genealogi historis dalam artikulasi Foucault tersebut bukan sekedar mengungkap akar sejarah sebuah wacana, melainkan fokus pada hubungan relasional antara konstruksi pengetahuan dan kekuasaan.[7]

Penting untuk ditegaskan di sini bahwa sejarah apokaliptik Islam terbentuk melalui berbagai dinamika perebutan otoritas keagamaan dalam ruang lingkup politik Islam yang bernuansa teologis, khususnya selama empat abad pertama Khilafah Islamiyah.[8] Pada posisi tersebut, wacana akhir zaman tidak hanya ditampilkan dalam penelitian ini secara deskriptif, melainkan yang terpenting adalah mengungkap aspek-aspek transmisi dan transformasi konstruksi wacana yang terjadi dari generasi awal Islam hingga era kontemporer. Aspek-aspek itu meliputi pola konstruksi wacana yang terdiri dari produksi, distribusi, motif dan orientasi. Aspek-aspek itulah yang menentukan bagaimana wacana akhir zaman

---

[4] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* ed. C. Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 60-62.

[5] Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and Discourse on Language,* ed. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 107-108.

[6] *Ibid*., 22.

[7] Scheurich dan McKenzie telah menyederhanakan konsep genealogi historis Foucault kepada empat langkah, yaitu; *pertama*, menemukan wacana spesifik yang berperan sebagai alat normalisasi dalam dimensi sosial kemasyarakatan; *kedua*, menemukan cara kerja atau proses pembentukan wacana untuk mendukung sebuah sistem kekuasaan (konstruksi); *ketiga*, mengungkap sistem distribusi wacana yang membentuk relasi antara pengetahuan dan kekuasaan; *keempat*, mengangkat ke permukaan tentang bagaimana sebuah wacana bertransmisi dan bertransformasi di setiap retakan sejarah, yang selanjutnya berpotensi membentuk relasi kuasa pengetahuan. Baca, J. Scheurich and K. McKenzie, "Foucault's Methodologies," in *Collecting and Interpreting Qualitative Materils*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 3rd ed. (Singapore: Sage Publications Ltd., 2008), 313–349.

[8] Bernard Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History." (1950): .," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* Vol. 13, no. 2 (1950): 308–338.

ditransmisikan melalui polarisasi tertentu hingga menginspirasi konstruksi wacana yang muncul di era-era selanjutnya.

Bila ditelusuri dalam catatan sejarah pada generasi awal Islam, maka ditemukan fakta historis bahwa wacana akhir zaman erat kaitannya dengan riwayat-riwayat hadis terkait "*al-fitan*" dan *al-malāḥim*. Riwayat-riwayat itu ditempatkan oleh para *millenarian* Muslim sebagai bagian dari pembahasan tanda-tanda hari kiamat.[9] Riwayat-riwayat tersebut mulai menyebar secara masif di tengah kalangan umat Islam sejak tragedi terbunuhnya Khalifah 'Uṡmān bin 'Affān (w. 40 H/656 M). Para *millenarian* Muslim berasumsi bahwa kematian Khalifah 'Uṡmān bin 'Affān bukan sekedar tragedi pembunuhan, melainkan peristiwa itu pada dasarnya telah dinubuatkan oleh Rasulullah SAW. Keyakinan mereka didasarkan pada salah satu riwayat hadis populer yang direkam oleh Imām al-Bukhāri dan kolektor hadis lainnya. Berikut kutipan riwayat hadis yang dimaksud;

"عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ حَائِطًا وَأَمَرَنِي بِحِفْظِ بَابِ الحَائِطِ، فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ، فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جَاءَ آخَرُ يَسْتَأْذِنُ، فَقَالَ: ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ، فَإِذَا عُمَرُ، ثُمَّ جَاءَ آخَرُ يَسْتَأْذِنُ فَسَكَتَ هُنَيْهَةً ثُمَّ قَالَ: ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى سَتُصِيبُهُ، فَإِذَا عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ."[10]

> (Dari Abū Mūsā RA; Sesungguhnya Rasulullah SAW masuk ke dalam kebun kemudian memerintahkan kepadaku untuk menjaga pintu kebun itu. Pada saat itu, datanglah seorang laki-laki memohon izin untuk masuk, Rasulullah berkata: izinkanlah dia dan beritakan kabar gembira baginya surga. Laki-laki itu ternyata Abu Bakar. Kemudian datang laki-laki lainnya yang jua meminta izin untuk masuk, lalu Rasulullah berkata: izinkanlah dia dan beritakan kabar gembira baginya surga. Laki- laki itu ternyata 'Umar. Kemudian setelahnya datang lagi seorang laki-laki yang meminta izin untuk masuk, lalu Rasulullah terdiam sejenak, kemudian berkata: izinkanlah dan beritakan kabar

[9] Khālid Muḥmmad asy-Syarmān and Sa'īd Muḥammad Bawa'inah, "Aḥadīṡ al-Fitan Mafhūmihā wa at-Taṣnīf fīhā wa Qīmatuhā al-'Ilmiah wa Qawā'id Fahmihā," *Al-Majallah al-Urduniyah fī ad-Dirāsāt al-Islāmiyah* Vol. 12, no. 4 (2016): 127–149.

[10] Hadis No. 3695, "*Bāb 'Alāmāt an-Nubuwah fi al-Islām*", Muḥammad bin Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāh 'Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*, ed. Muḥammad Zuhair bin an-Naṣīr, (Beirut: Dār Ṭawq wa an-Najāh, 2002), Vol. 5, 13.

gembira baginya surga, namun dia akan didahului berbagai musibah yang menimpanya. Laki-laki itu ternyata ‘Uṣmān bin ‘Affān.)

Sehubungan dengan riwayat tersebut, Ibn Qutaibah juga menukil sebuah riwayat yang menceritakan dialog antara ‘Khalifah ‘Uṡmān bin ‘Affān dengan para pengawalnya pada hari tragedi itu. Pada saat itu, ‘Uṡmān bin ‘Affān berpesan kepada mereka yang sedang berjaga di rumahnya “Biarkanlah orang-orang itu (pemberontak) membunuhku, tadi malam aku bermimpi bertemu dengan Abū Bakar dan ‘Umar bin Khaṭṭāb. Keduanya berkata kepadaku puasalah hari ini dan berbukalah bersama kami, maka hari ini aku berpuasa.” ‘Uṡmān bin ‘Affān melanjutkan pesannya dengan menyatakan, “aku berharap kepada semua orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kiamat, agar setiap orang hari ini akan keluar dari rumah mereka dalam keadaan selamat.” Mereka (pengawal) kemudian mengatakan “Jika kami keluar dari rumah ini, kami tidak yakin selamat, maka izinkanlah kepada kami untuk tetap berada di setiap sudut rumah ini.” Pada hari itulah rumah ‘Uṡmān bin ‘Affān dikepung oleh para pemberontak hingga pada akhirnya mereka berhasil mengeksekusi ‘Uṡmān bin ‘Affān dan melukai orang-orang yang ikut menjaganya, termasuk di antaranya Ḥasan dan Ḥusain.[11]

Tragedi itulah yang selanjutnya memantik kekacauan dalam tubuh politik internal umat Islam, hingga ‘Alī bin Abī Ṭālib dibaiat sebagai *Khalīfah.* Pembaiatan ‘Alī bin Abī Ṭālib tersebut memberikan harapan segar bagi umat Islam, khususnya kerabat ‘Uṣmān bin ‘Affān agar para pembunuhnya segera dieksekusi. Namun ternyata ‘Alī bin Abī Ṭālib memilih kebijakan politik untuk menundanya, karena lebih fokus menangani para pemberontak terlebih dahulu, sehingga negara dapat kembali stabil pasca tragedi itu.[12] Kebijakan ‘Alī bin Abī Ṭālib itu ditanggapi berbeda oleh sebagian sahabat, termasuk ‘Ā’isyah binti Abū Bakar (Istri Nabi) dan Mu’awiyah bin Abī Sufyan (kerabat Uṡmān bin ‘Affān). Akibat perselisihan itu, maka terjadilah perang saudara antara pasukan ‘Ā’isyah melawan pasukan ‘Alī yang dikenal dengan peristiwa perang *Jamal* (36/656). Peperangan itu menewaskan

[11] Abī Muḥammad ‘Abdullāh bin Muslim Ibn Qutaibah, *Al-Imāmah wa as-Siyāsah* (Cairo: Maṭba‘ah an-Nīl, 1904), Vol. 1, 72-78.

[12] Ṭaha Ḥusain, *Al-Fitnah al-Kubrā’: ‘Alī wa Banūh*, (Cairo: Mu’assash Handāwī li’t-Ta’līm wa aṡ-Ṡiqāfah, 2013), Vol. 2, 13-15.

beberapa kalangan sahabat di antaranya Zubair bin al-‘Awwām dan Ṭalhah bin ‘Ubaidillāh.[13]

Berselang satu tahun setelahnya, perang saudara kembali terjadi yang melibatkan antara pasukan Mu’awiyah bin Abī Sufyan melawan pasukan ‘Alī bin Abī Ṭālib yang dikenal dengan peristiwa perang *Ṣiffīn* (37 H/657 M).[14] Pada akhirnya, berbagai macam konspirasi muncul di dalamnya yang memantik pertikaian umat Islam terus meluas dan berlanjut hingga ‘Alī bin Abī Ṭālib dan putranya (Ḥusain bin ‘Alī) tewas terbunuh. Akumulasi dari peristiwa itulah yang dikenal dengan tragedi *Fitnat al-Kubrā’*. Tragedi ini selanjutnya memicu berbagai spekulasi bahwa kekacauan itu telah dinubuatkan oleh Rasulullah, sehingga setiap orang mencari informasi terkait nubuat Rasulullah lainnya.[15] Hal itu tampak dari ungkapan Sa‘īd bin Musayyib sebagai berikut;

”عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ: وَقَعَتِ الفِتْنَةُ الأُولَى - يَعْنِي مَقْتَلَ عُثْمَانَ - فَلَمْ تُبْقِ مِنْ أَصْحَابِ بَدْرٍ أَحَدًا، ثُمَّ وَقَعَتِ الفِتْنَةُ الثَّانِيَةُ، - يَعْنِي الحَرَّةَ - فَلَمْ تُبْقِ مِنْ أَصْحَابِ الحُدَيْبِيَةِ أَحَدًا، ثُمَّ وَقَعَتِ الثَّالِثَةُ، فَلَمْ تَرْتَفِعْ وَلِلنَّاسِ طَبَاخٌ.“[16]

(Dari Sa‘īd bin Musayyib: Terjadinya *fitnah* yang pertama – artinya terbunuhnya ‘Uṡmān – yang tidak menyisakan pejuang Badr satupun. Kemudian terjadi fitnah yang kedua – artinya tragedi *al-Ḥarrah* – yang tidak menyisahkan seorang pun dari sahabat pejuang *Ḥudaibiyyah.* Kemudian terjadi yang ketiga kalinya yang tidak berhenti, sehingga tidak menyisakan kekuatan bagi manusia).

Pernyataan ini menunjukkan adanya indikasi produksi dan distribusi riwayat-riwayat hadis tentang *al-fitan* sebagai bagian dari huru-hara akhir zaman dalam sejarah kontestasi perebutan politik kekuasaan. Kelompok yang tersisihkan dari pentas politik memanfaatkan riwayat-riwayat *al-fitan* sebagai propaganda perlawanan terhadap rezim penguasa yang dianggap gagal menghadirkan keadilan dan kesejahteraan bagi umat Islam kala itu. Oleh karenanya, pembahasan selanjutnya menguraikan dinamika

[13] *Ibid,* 61-62.
[14] *Ibid,* 41.
[15] *Ibid,* 257-259.
[16] Hadis No. 4024, “*Bāb ‘Alāmāt an-Nubuwah fi al-Islām*”, Al-Ja‘fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. 5, 86.

tumbuh dan berkembangnya wacana akhir zaman yang bernuansa politik.

B. Wacana Akhir Zaman di Era Dinasti Umayah

Wacana akhir zaman juga mencakup gerakan-gerakan politik dengan menggunakan istilah mahdisme. Istilah tersebut pada mulanya lahir dari dogma teologi Syi'ah pasca tragedi *Fitnat al-Kubrā*.[17] Secara historis, gelar *al-Mahdī* disematkan oleh kelompok Syi'ah kepada 'Alī bin Abī Ṭālib dan Ḥusain bin 'Alī (w. 60/680). Gelar itu kemudian berlanjut kepada para Imam Syi'ah untuk sebutan penguasa Islam yang saleh.[18] Selain itu, sebagian pakar sejarah juga menilai bahwa gelar itu ditengarai muncul dari klaim yang dibuat oleh para pengikut Muḥammad bin al-Ḥanafiyah (w. 81/700) pada sekitar rentan waktu antara tahun 685–686 Masehi.[19] Secara garis keturunan, dia adalah anak 'Alī bin Abī Ṭālib dari istrinya selain Faṭimah binti Muḥammad. Saat itu, Muḥammad bin al-Ḥanafiyah memobilisasi orang-orang yang tidak setuju dengan Dinasti Umayah untuk memberontak melawan 'Abdullāh bin az-Zubair (w. 73/692). Namun demikian, pasukan Dinasti Umayah berhasil menumpas pemberontakan tersebut dan membunuh Muḥammad bin al-Ḥanafiyah pada era pemerintahan Khalifah 'Abd al-Mālik bin Marwan (w. 86/705). Akan tetapi, para pendukungnya enggan menerima status kematiannya itu sebagai kenyataan. Mereka mengklaim bahwa dia hanya bersembunyi dan akan kembali memimpin dunia dengan penuh keadilan dan kesejahteraan.[20]

Ketika tampuk kekuasaan diambil alih oleh Bani Umawiyah, sistem dan pusat pemerintahan pun berganti dari sistem Khilafah menjadi "*al-Mulk*" atau Dinasti (monarki-patrimonial). Ibu kota pemerintahan yang sebelumnya di Madinah juga dipindahkannya ke

---

[17] David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (New Jersey: The Darwin Press, 2002), 30-33.

[18] A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdiin Twelver Shi'ism* (New York: State University of New York Press, 1980), 9.

[19] C. Turner, "The Tradition of Mufaddal and the Doctrine of the Raj'a: Evidence of Ghuluww in the Eschatology of Twelver Shi'Ism?," *Journal of Iran* Vol. 44, no. 1 (2006): 175–195.

[20] Maḥmūd Abū Rayah, *Aḍawā' 'alā as-Sunnah Al-Muḥammadiyyah Aw Difā' 'an Al-Ḥadīṡ*, Cet. VII. (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1994) 205-206. Baca juga, Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdiin Twelver Shi'ism*, 10-11.

Damaskus.[21] Perubahan sistem itu menuai kontroversi dari sebagian kalangan umat Islam, terutama dari kalangan kerabat keluarga Nabi (*Ahl al-Bait*), khususnya dari garis keturunan 'Alī bin Abī Ṭālib atau kelompok Syi'ah. Mereka memandang bahwa sistem semacam itu telah menutup peluang bagi kerabat Nabi untuk dipilih sebagai pemimpin. Padahal mereka mengklaim bahwa posisi itu lebih pantas diduduki oleh kalangan *Ahl al-Bait*. Sejak saat itulah kelompok Syi'ah berada pada barisan oposisi pemerintahan Dinasti Umayah.[22]

Kelompok oposisi lainnya tidak menyia-nyiakan kondisi itu, di antaranya kelompok Bani Abbasiyah (keturunan 'Abbās bin 'Abd al-Muṭṭalib bin Hisyām atau paman Nabi) yang dipimpin oleh Abū al-'Abbās al-Aṣaffah (w. 136/754). Mereka juga berambisi untuk merebut kendali kekuasaan dari rezim Dinasti Umayah. Salah satu intrik yang mereka gunakan adalah dengan membangun hubungan diplomasi politik bersama kelompok-kelompok oposisi lainnya, termasuk dari kalangan Syi'ah. Bani Abbasiyah memanfaatkan statusnya yang juga sama-sama berasal dari keturunan kerabat Nabi, serta menggunakan propaganda riwayat-riwayat hadis *al-fitan* dan kembalinya periode *Khilāfah 'alā minhāj an-Nubuwah*. Bermodalkan dua isu itulah, mereka menebar propaganda untuk menggulingkan rezim Dinasti Umayah. Bersatunya kekuatan-kekuatan koalisi itu menjadi semakin kuat setelah mereka juga berhasil merekrut penduduk *Khurasān* untuk ikut bergabung dalam gerakan pemberontakan tersebut.[23]

Mereka memulai gerakan itu pada tahun 746 Masehi dengan menggunakan representasi simbol bendera hitam sebagai penanda kebangkitan mahdisme yang dipimpin oleh Abū Muslim al-Khurasānī (w. 138/755). Dia menggunakan riwayat hadis tentang tanda-tanda akhir zaman yang mengasosiasikan gerakan mereka sebagai pasukan Imam Mahdi yang muncul dengan membawa simbol bendera hitam dari arah Timur *Khurasān*. Para pengikut Abū Muslim meyakini bahwa dia adalah sosok Imam Mahdi berdasarkan riwayat hadis dari nubuat Rasulullah tentangnya. Mereka menganggap Dinasti Umayah telah gagal memimpin umat Islam sehingga pantas untuk dilenserkan. Demi melancarkan intrik mereka itu, Bani Abbasiyah berjanji kepada

---

[21] Muḥmmad Suhail Ṭaqqūsy, *Tārīkh ad-Daulah al-Amawiyyah* (Beirut: Dār an-Nafā'is, 2010), 16-17.

[22] Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* Cet. 10. (London: Macmillah Education Ltd., 1989), 279-282.

[23] *Ibid.,* 282-283.

pasukan sekutunya akan menegakkan "*Khilāfah 'alā minhāj an-nibuwah*" tatkala mereka yang berkuasa. Selain itu, mereka juga berjanji akan mundur dari tampuk pemerintahan saat Nabi Isa turun dan menjadi pemimpin umat Islam di akhir zaman.[24]

Pada tanggal 30 Oktober tahun 749 Masehi atau 132 Hijriyah, pasukan oposisi itu berhasil menggulingkan Dinasti Umayah. Pada saat yang sama, Abū al-'Abbās al-Aṣaffah didaulat sebagai Khalifah pertama dari Dinasti Abbasiyah. Akan tetapi, keberhasilan itu ternyata tidak membuat mereka berkomitmen terhadap kontrak politik yang telah mereka sepakati bersama para pasukan koalisi. Bahkan sistem politik pemerintahan saat itu tidak ubahnya hanya melanjutkan sistem yang telah diterapkan oleh Dinasti Umayah sebelumnya. Tidak hanya itu, mereka juga perlahan menyingkirkan kelompok Syi'ah dari pentas politik, hingga mereka diusir dari wilayah kekuasaan Dinasti Abbasiyah. Saat itulah, kelompok Syi'ah terpinggirkan dan menetap di *Khurasān*.[25]

Fenomena tersebut menunjukkan bahwa wacana akhir zaman melalui gerakan mahdisme telah diproduksi sejak generasi awal Islam. Motifnya bukan dalam wilayah teologis melainkan murni lahir dari gerakan politik untuk menggulingkan rezim penguasa yang mereka anggap tidak dapat mengakomodir kepentingan kelompok tertentu. Fenomena tersebut terus berlanjut, bahkan pada periode berikutnya wacana akhir zaman juga digunakan oleh para penguasa untuk melanggengkan kekuasaan mereka.

C. Wacana Akhir Zaman di Era Dinasti Abbasiyah

Wacana akhir zaman sebagai bagian dari propaganda politik berlanjut pada era kekuasaan Dinasti Abbasiyah. Pada periode ini Dinasti Abbasiyah dipimpin oleh seorang Khalifah yang bernama Muḥammad bin Abdullāh (w. 169/785) atau Khalifah dari generasi ke-3 Dinasti Abbasiyah. Dia diklaim oleh ayahnya yang bernama Abū al-Ja'far al-Manṡūr (w. 158/775) sebagai representasi Imam Mahdi yang disesuaikannya dari riwayat-riwayat nubuat Rasulullah. Klaim itu didasarkannya pada tiga riwayat hadis yang menyatakan Imam Mahdi memiliki nama yang mirip dengan nama Nabi Muhammad. Hadis yang kedua adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Imam Mahdi itu

[24] David Cook, "Early Islamic and Classical Sunni and Shi'ite Apocalyptic Movements," dalam *The Oxford Handbook of Millennialism*, ed. Catherine Wessinger (Oxford: Oxford University Press, 2011), 1–18.

[25] Hitti, *History of The Arabs*, 284-289.

berasal dari garis keturunan paman Rasulullah atau Bani Abbasiyah. Hadis ketiga adalah riwayat yang menyatakan bahwa sebelum Imam Mahdi muncul akan keluar seorang laki-laki bernama Manṡūr yang memperkokoh keturunan Nabi Muhammad, sebagaimana suku Quraisy memperkokoh identitas kesukuan Rasulullah. Pada saat kemunculannya itu, maka umat Islam wajib mengikuti segala seruannya.[26]

Riwayat yang pertama dan ketiga direkam oleh Abū Daud yang diklaim oleh ulama kritikus hadis berstatus *ṣaḥīḥ*. Riwayat yang kedua diklaim bermasalah karena salah seorang perawinya yaitu Muḥammad bin al-Walid dikenal oleh kalangan kritikus hadis sebagai pemalsu riwayat. Demikian halnya riwayat yang ketiga juga dinilai oleh ulama kritikus hadis *ḍa'īf* atau lemah. Meskipun demikian, ketiga riwayat itu telah berhasil dimanfaatkan oleh Abū al-Ja'far al-Manṡūr untuk memperkokoh strateginya dalam mempersiapkan putranya sebagai pewaris kekuasaan selanjutnya. Kecerdikan strategi politiknya itulah yang membuatnya mendapatkan dukungan politik dari sebagian besar umat Islam kala itu, sehingga setelah wafat, Muḥammad bin 'Abdullāh langsung dibaiat menjadi Khalifah yang menggantikan ayahnya. Sejak saat itulah dia dikenal sebagai Khalifah Muḥammad al-Mahdī.[27]

Selain dari kalangan elit politik, narasi-narasi yang sama juga digunakan oleh tokoh agamawan yang bersikap oposisi terhadap rezim pemerintahan Dinasti Abbasiyah I (132-232 H/750-847 M). Mereka menggunakan narasi-narasi akhir zaman untuk mengkritik kebijakan-kebijakan rezim penguasa saat itu.[28] Salah seorang di antaranya adalah Abū Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī (w. 229 H/844 M). Pada awalnya dia dikenal sebagai ulama yang pakar di bidang fikih, namun setelah pengembaraannya dalam mempelajari ilmu Hadis di Irak, Hijaz, dan berakhir di Mesir ia dikenal sebagai salah seorang kolektor riwayat-riwayat hadis.[29]

Abū Nu'aim juga dikenal sebagai salah seorang penulis pertama yang memulai mengumpulkan riwayat-riwayat hadis tentang konsep akhir zaman yang berjudul *Al-Fitan.* Karya inilah yang selanjutnya

---

[26] Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilafah No!: Dinasti Abbasiyah, Tragedi, Dan Munculnya Khawarij Zaman Now*, ed. Ibrahim Ali Fauzi (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2019), 25-28.

[27] *Ibid*.

[28] Abū 'Abdillāh Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī, *Al-Fitan*, ed. Suhail Zakkār (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), 5-6.

[29] *Ibid*.

digunakan oleh *millenarian* Muslim di sepanjang sejarah apokaliptik Islam hingga saat ini. Abū Nu'aim adalah orang yang pertama kali memaknai term *fitnah* di dalam karyanya itu sebagai *al-ẓulm* atau kegelapan. Jika di era sebelumnya, term *al-fitan* cenderung diasosiasikan sebagai peristiwa huru-hara politik dalam tubuh internal Islam, justru di era Abū Nu'aim inilah term *al-fitan* mulai dimaknai sebagai bagian dari skenario perang akhir zaman antar umat beragama.[30] Hal itu senada dengan temuan David Cook yang mengklaim bahwa Abū Nu'aim adalah orang yang pertama memulai meluaskan makna term *al-fitan.* Sejak saat itulah, term *al-fitan* diartikulasikannya sebagai fenomena perselisihan politik eksternal umat Islam sebagai bagian dari skenario perang akhir zaman.[31]

Setelah era Abū Nu'aim, produksi literatur-literatur apokaliptik Islam berlanjut di era-era setelahnya. Pada era Dinasti Abbasiyah II (232-334/847-946), muncul Ibn al-Munādī (336/947) dengan karyanya *Al-Malāḥim.* Kitab ini juga masih dapat diakses hingga saat ini. Ibn al-Munādī dalam karyanya itu banyak mengungkapkan kegelisahannya terhadap kekhawatiran umat Islam yang berlebihan dalam merespons mundurnya kemajuan politik Islam di berbagai aspek. Kritiknya itu mayoritas diarahkannya kepada rezim penguasa pada masanya.[32]

Penting untuk dicatat bahwa kondisi politik umat Islam pada era itu mengalami kemunduran bila dibandingkan dengan capaian-capaian keberhasilan pada era Dinasti Abbasiyah I. Kemunduran-kemunduran itu di antaranya; *pertama*, melemahnya otoritas para Khalifah akibat pengaruh Turki yang ikut serta terlibat dalam mengatur sistem administrasi pemerintahan, hukum, hingga militer. *Kedua*, maraknya praktik korupsi para elit politik karena dipengaruhi oleh pola dan gaya hidup materialistik. *Ketiga*, melemahnya koordinasi dan diplomasi antara pemerintahan pusat dengan wilayah-wilayah kekuasaannya sehingga memicu maraknya gerakan pemberontakan yang memisahkan diri dari rezim Dinasti Abbasiyah, yang kemudian membentuk kerajaan-kerajaan kecil.[33]

---

[30] Al-Marwazī, *Al-Fitan*, 13-24.

[31] David. Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature* (New York: Syracuse University Press, 2005), 24.

[32] Ibn al-Munādī, *Al-Malāhim*, ed. 'Abd al-Karīm al-'Ukailī (Gazzah: Dār as-Sīrah, 1997), 1-14.

[33] Muḥmmad Suhail Ṭaqqūsy, *Tārīkh Ad-Daulah Al-'Abbāsiyah* (Beirut: Dār al-Nafāis, 2009),156-160.

Kemunduran-kemunduran itulah yang menyebabkan umat Islam pada saat itu berjuang keras untuk memenuhi kebutuhan ekonomi mereka. Akibatnya, mereka melakukan berbagai tindakan kriminal tanpa perduli terhadap urusan agama demi memenuhi kepentingan duniawi. Bahkan, umat Islam juga terkontaminasi oleh budaya materalistik sehingga orientasi hidup mereka lebih mementingkan urusan duniawi dibandingkan orientasi ukhrawi. Pada konteks itulah, Ibn al-Munādī tampil menggunakan narasi-narasi akhir zaman yang bernuansa utopis melalui ilustrasi kejayaan pemerintahan Islam yang akan didirikan oleh Imam Mahdi di akhir zaman. Pemerintahan Imam Mahdi itu direpresentasikannya secara ideal sebagai bentuk perwujudan keadilan, kesejahteraan, menumpas segala penindasan dan kesewenang-wenangan umat manusia pada akhir zaman.[34]

Fakta historis ini menunjukkan spekulasi akhir zaman yang digunakan oleh para *millenarian* Muslim menjadi sangat bermanfaat bagi orang-orang yang berada dalam tekanan penindasan, kecemasan, dan kondisi dikuasai. Mereka memandang bahwa fenomena yang terjadi di sekitar mereka merupakan akibat dari kegagalan para penguasa sehingga membutuhkan perubahan radikal. Momentum itulah yang dimanfaatkan oleh para *millenarian* Muslim sebagai respons terhadap gejolak kontestasi politik di setiap era rezim penguasa yang mereka hadapi. Narasi-narasi akhir zaman mereka produksi dan distribusi untuk menunjukkan eksistensi mereka sebagai pihak oposisi terhadap rezim penguasa. Pada saat yang sama mereka juga menggunakannya sebagai alat propaganda untuk mendapatkan dukungan dari masyarakat yang juga termarginalkan secara politik dari rezim penguasa.

D. Wacana Akhir Zaman di Era Dinasti Fatimiyah

Sebagaimana Dinasti Abbasiyah yang telah berhasil menggulingkan Dinasti Umayah menggunakan propaganda wacana akhir zaman, Dinasti Fatimiyah yang didirikan oleh sekte Syi'ah Ismā'iliyah di Kairo-Mesir sekitar tahun 362/969 ternyata juga memanfaatkan wacana yang serupa.[35] Para sejarawan menilai bahwa otoritas *millenarian* dari kalangan Syi'ah Ismā'iliyah ditengarai memiliki peran penting di dalamnya. Mereka menggunakan corak

---

[34] *Ibid*, 17-20.

[35] A. Kasravi, *Bahism, Shi'ism and Sufism* (Paris: Mehr Press, 1996), 20.

interpretasi eksoterik (*taʾwīl*) untuk mengalihkan makna ayat-ayat Al-Quran dan hadis dalam karya-karya mereka. Hal itu mereka lakukan demi mendukung legitimasi berdirinya Dinasti Fatimiyah di Mesir. Salah satu di antaranya adalah Abū al-Qāsim Ja'far bin Manṣūr al-Yaman (w. 345/957) melalui karyanya *al-Kasyf*. Literatur ini mengandung narasi-narasi utopia terkait dogma nubuat kedatangan Imam Mahdi sebagai pemimpin ideal di akhir zaman, utamanya dalam konteks revolusi kebangkitan Dinasti Fatimiyah. Selain itu, literatur ini juga mencakup dogma *walāyah* atau baiat perwalian terhadap para pemimpin dari kalangan Syi'ah (*Imāmah*). Dogma itulah yang digunakan oleh kelompok Syi'ah untuk mengikat janji setia para pengikutnya.[36]

Jamel Velji mengungkapkan bahwa kitab *Al-Kasyf* diproduksi pada paruh kedua abad kesembilan, utamanya ketika otoritas Syi'ah Ismā'iliyah sedang mengatur revolusi rahasia untuk menggulingkan Dinasti Abbasiyah. Imam Mahdī sendiri diasosiasikannya dalam kitab tersebut sebagai bagian dari garis keturunan 'Alī bin Abī Ṭālib.[37] Konsep mahdisme tampak kental dikonstruksi di dalamnya dengan cara menakwilkan beberapa term ayat-ayat Al-Quran. Seluruh term hari kebangkitan diartikulasikannya sebagai isyarat kedatangan Imam Mahdi, khususnya dalam QS. *an-Naba'*/78:17, "*inna yaum al-faṣli kāna mīqātan*" (Sungguh hari pemilahan adalah waktu yang ditentukan). Abū al-Qāsim mengalihkan makna "*yaum al-faṣli huwa al-mahdī*" (hari pemilahan itu adalah al-Mahdi) sebagai artikulasi kebangkitan yang dipimpin oleh Imam Mahdi.[38]

Al-Kasyf tidak hanya mendeskripsikan tentang kepatuhan kelompok Syi'ah terhadap dogma mahdisme melainkan juga berusaha menunjukkan konsekuensi bagi mereka yang menolaknya. Hal itu dapat dilihat pada penakwilan Abū al-Qāsim ketika menafsirkan QS. *Yūnus*/10:17-18 yang diartikulasikan sebagai kecaman terhadap umat Islam yang enggan meyakini Imam Mahdi sebagai juru selamat di akhir zaman. Penolakan itu diklaim serupa dengan tindakan kejahatan atau pemberontakan. Hal itu ditunjukkan dengan mengalihkan kata "*yaẓlam*" dan "*każiban*" sebagai bentuk sikap pengingkaran terhadap

---

[36] Jamel Velji, *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 3-4.

[37] *Ibid.*, 46.

[38] Abū al-Qāsim Ja'far bin Manṣūr Al-Yaman, *Kitāb Al-Kasyf*, ed. Muṣtafā Gālib (Beirut: Dār al-Andalūs, 1984), 147-148.

Tuhan, karena mereka menyangkal tanda-tanda-Nya. Dalam hal ini, "*āyātih*" (tanda-tanda) diasosiasikan kepada Imam Mahdi.[39]

Aktivitas penafsiran semacam ini digunakan sebagai bentuk relasi kuasa pengetahuan yang dilakukan oleh para *millenarian* Muslim Syi'ah demi mendukung kepentingan politik mereka. Periode ini sekali lagi membuktikan bahwa wacana akhir zaman juga lebih kental digunakan dalam konteks politik, bukan teologi. Nilai-nilai teologi hanya dimanfaatkan sebagai indikator guna memuluskan misi mereka.

E. Wacana Akhir Zaman di Era Dinasti Usmaniyah

Fenomena wacana akhir zaman juga ditemukan pada abad ke-15 hingga ke-16 Masehi, atau tepatnya pada era Dinasti Usmaniyah. Hal itu tampak pada peristiwa penaklukan kota Konstantinopel oleh Dinasti Usmaniyah pada tahun 857 Hijriyah atau 1453 Masehi. Penaklukan itu dipimpin oleh Sultan Mehmed II dari keturunan Dinasti Usmaniyah. Para penasehatnya memuji penaklukan itu sebagai bagian dari perwujudan nubuat akhir zaman. Mereka menggunakan riwayat-riwayat Hadis tentang nubuat Rasulullah SAW untuk mengklaim bahwa Sultan Mehmed II yang dimaksudkan sebagai "sang penakluk" dalam nubuat itu. berikut kutipan riwayat yang dimaksud;

"حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بِشْرٍ الْخَثْعَمِيُّ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ، فَلَنِعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا، وَلَنِعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ."[40]

> (Telah menceritakan kepadaku 'Abdullāh bin Bisyrin al-Khat'amiyy, dari ayahnya sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: Konstantinopel akan dikuasai, pamimpin saat itu adalah sebaik-baik pemimpin, dan sebaik-baik tentara pasukan perang adalah pasukan saat itu).

Para *millenerian* Muslim saat itu memahami riwayat tersebut secara beragam bahkan berbeda antara satu dengan yang lainnya. Ahmed Bī-cān (w. 869/1465) yang merupakan salah seorang tokoh agamawan terkemukan pada masa itu juga berusaha menampilkan penafsiran yang berbeda. Penafsirannya itu direkam dalam salah satu

---

[39] *Ibid*, 150.

[40] Lihat *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Hadis no. 18957, "*Bāb Ḥadīś Bisyrin bin Suḥaim.*"

karyanya yang berjudul *Dürr-i Meknûn* (kitab tersebut disusun dalam bahasa Turki). Dia mengklaim bahwa peristiwa penaklukan itu juga merupakan tanda bahwa pasukan Roma akan kembali merebut kota Konstantinopel dan kembali menyengsarakan umat Islam.[41] Ramalan-ramalan akhir zaman yang digunakan oleh Ahmed Bî-cân dalam karyanya tersebut tidak terlepas dari pengaruh asimilasi antara konsep apokaliptik Islam dengan konsep apokaliptik Bizantium. Hal itu dapat dilihat dari penggunaan rumus *Jafr* atau formulasi numerik dalam berbagai ramalan akhir zaman yang dikonstruksinya. Dia mendasarkan penggunaan itu dengan mengartikulasikan kata "*as-Sā'ah*" dalam Al-Quran sebagai rumus yang menggunakan simbol-simbol numerik untuk mengungkap tanda-tanda akhir zaman.[42]

Sejalan dengan hal itu, David Cook dan Hayrettin Yücesoy mengklaim konsep apokaliptik Islam yang berkembang di Turki saat itu tidak terlepas dari pengaruh konsep apokaliptik Bizantium. Namun kemudian konsep apokaliptik Islam dikembangkan oleh para *millenarian* Muslim saat itu dengan membentuk sintesis ramalan sendiri yang seolah-olah murni dari konsep apokaliptik Islam. Ramalan-ramalan mereka seringkali dikaitkan dengan menggunakan penafsiran atau penakwilan ayat-ayat Al-Quran atau riwayat-riwayat hadis terkait tanda-tanda akhir zaman.[43]

Konsep apokaliptik Bizantium sebelum tahun penaklukan itu juga telah meramalkan terlebih dahulu bahwa penaklukan Sultan Mehmed II itu hanyalah episode pertama dan akan ada episode selanjutnya. Mereka juga meramalkan akan terjadi kembali kelanjutan episode perebutan kota itu oleh bangsa Romawi (umat Kristiani) dari kekuasaan umat Islam, sehingga umat Islam akan terusir ke Suriah serta ke wilayah-wilayah Timur Tengah lainnya. Ramalan itu tersebar di tengah masyarakat umat Islam saat itu, sehingga mereka ketakutan dan khawatir tentangnya. Bahkan Sultan Mehmed II pun khawatir jika Konstantinopel kembali ditaklukan oleh musuh-musuhnya. Pada kondisi itulah, seorang penasehat Dinasti Usmaniyah bernama Akşemseddin, berusaha menenangkan kegelisahan dan kecemasan

---

[41] Kaya Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as A Portent of the Last Hour," *Journal of Early Modern History* Vol. 14, no. 4 (2010): 317–354.

[42] *Ibid*.

[43] Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 2-9. Baca juga, Hayrettin Yücesoy, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbāsid Caliphate in the Early Ninth Century* (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2009), 28-35.

umat Islam saat itu dengan menyatakan bahwa dia telah mempelajari riwayat-riwayat hadis tentang tanda-tanda akhir zaman. Melalui riwayat-riwayat itu dia menyimpulkan selama pemerintahan Mehmed II Konstantinopel tetap berada di bawah kekuasaan Islam. Ramalan tentang penaklukan Konstantinopel oleh kekuatan Romawi akan terjadi di masa depan yang jauh dari era saat itu.[44]

Ahmed Bī-cān secara radikal berbeda dengan hasil ramalan Akşemseddin. Dia justru melanjutkan ramalan apokaliptik Bizantium itu dengan mengklaim bahwa walaupun bangsa Romawi akan kembali menaklukan Konstantinopel, namun periode setelahnya Imam Mahdi dan Nabi Isa akan turun untuk kembali menaklukkannya. Ramalan itu disesuaikannya dengan riwayat hadis tentang peristiwa *Malḥamat al-Kubrā'* atau pertempuran maha dahsyat. Walaupun pertempuran itu akan menelan korban yang besar namun pada akhirnya kemenangan tetap diraih oleh umat Islam. Ahmed Bī-cān juga mengklaim bahwa peristiwa itu pasti terjadi dalam waktu dekat (pada era Mehmed II) bukan di masa depan sebagaimana yang diramalkan oleh Akşemseddin.[45]

Perbedaan ramalan itu menunjukan wacana apokaliptik Islam yang berkembang pada era tersebut tidak hanya digunakan sebagai narasi apokaliptik dalam ruang lingkup konteks teologis, melainkan juga sebagai narasi-narasi politik yang digunakan oleh para *millenarian* Muslim saat itu. Melalui konstruksi wacana akhir zaman mereka menunjukan eksistensi sebagai tokoh agamawan yang dekat dengan rezim penguasa dan umat Islam. Praktik itulah yang juga berimplikasi pada usaha mereka untuk menggunakan pengetahuan apokaliptik dengan mengintegrasikan berbagai pendekatan di dalamnya. Mulai dari pendekatan ramalan menggunakan "*jafr*" yang mereka adopsi dari konsep apokaliptik Bizantium hingga berusaha mengembangkannya dengan menggunakan penafsiran ayat-ayat Al-Quran dan hadis yang identik dengannya melalui penakwilan (esoterik).

F. Wacana Akhir Zaman di Era Kolonialisasi Barat

Era ini dimaksudkan pada pasca runtuhnya Dinasti Usmaniyah di Turki pada tanggal 3 Maret 1924. Tragedi itulah yang mengakibatkan umat Islam kehilangan kekuatannya di berbagai aspek,

[44] Şahin, "Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as A Portent of the Last Hour."

[45] *Ibid*.

mulai dari ekonomi, pendidikan, politik hingga kekuatan militer.[46] Pada saat yang sama, Eropa juga mulai melancarkan gerakan ekspansi kolonialisasi di berbagai penjuru dunia untuk memetakan kekuasaan mereka. Kondisi itulah yang menginspirasi Hasan al-Banna untuk mendirikan kelompok Ikhwanul Muslimin yang berpusat di Kairo-Mesir. Kelompok tersebut didirikan sebagai wujud organisasi keagamaan yang bergerak di bidang sosial politik pada tahun 1346 Hijriyah atau 1928 Masehi. Organisasi Ikhwanul Muslimin didirikannya sebagai wadah untuk memperjuangkan kembali kebangkitan negara Islam.[47] Pada saat yang sama, ditemukan juga beberapa gerakan-gerakan resistensi politik dengan tujuan yang serupa. Gerakan-gerakan itu dapat ditemukan di wilayah Asia, Afrika, dan Timur Tengah seperti, Sudan, Iran, Arab Saudi, dan Afganistan.

Peristiwa resistensi politik yang terjadi di Sudan dimobilisasi oleh Muḥammad Aḥmad bin ‘Abdullāh atau juga dikenal dengan nama Syaikh Muḥammad Syārif. Gerakan itu dimulai pada tahun 1399 Hijriyah atau 1979 Masehi sebagai salah satu gerakan pembebasan Sudan dari penjajahan Eropa (Inggris). Munculnya Syārif dengan bermodalkan narasi-narasi akhir zaman bertujuan untuk merespons ketidakpuasan umat Islam di Sudan terhadap tekanan kolonialisasi Inggris. Tekanan itu melahirkan dampak global bagi masyarakat Muslim di Sudan saat itu baik dari segi politik, ekonomi, dan budaya yang semakin membuat mereka menderita.[48]

Kondisi tersebut memotivasi Syārif untuk mempelajari literatur-literatur apokaliptik Islam klasik guna menemukan inspirasi untuk membangkitkan semangat juang umat Islam melalui gerakan *mahdisme* yang diagendakannya. Syārif kemudian mulai mengklaim bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi di sekitarnya sebagai bagian dari tanda-tanda akhir zaman. Pemikiran apokaliptik yang paling memengaruhinya adalah sosok Imam Mahdi yang akan mampu menghadirkan keadilan dan kesejahteraan bagi umat Islam di akhir zaman. Pada akhirnya Syārif mendeklarasikan dirinya sebagai Imam Mahdi yang diakuinya diperoleh melalui mimpi bertemu dengan Nabi Muhammad. Sejak saat itulah Syārif mulai secara terbuka untuk

---

[46] Najamuddin Khairur Rijal, “Eksistensi Dan Perkembangan ISIS: Dari Irak Hingga Indonesia,” *Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional* Vol. 13, no. 1 (2017): 45–60.

[47] Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara*, Cet. V. (Jakarta: PT. UI Press, 1993), 111.

[48] Gabriel Warburg, “Mahdism and Islamism in Sudan,” *International Journal of Middle East Studies* Vol. 27, no. 2 (1995): 219–236.

menyebarkan propaganda perlawanannya sebagai "Juru Selamat". Tujuannya adalah untuk menghapuskan segala bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan di bawah tekanan kolonial Barat.[49]

Kesemuanya itu merupakan akumulasi dari kegelisahannya terhadap kondisi masyarakat Muslim di Sudan yang sedang marak mengadopsi tradisi Barat atau sekuler. Menurut Syārif, perilaku semacam itu telah menyalahi ajaran fundamental Islam dan bertentangan dengan tradisi umat Islam generasi awal. Dengan bermodalkan narasi-narasi akhir zaman, Syārif mengajak masyarakat Muslim Sudan untuk kembali menjalankan ajaran Islam sesuai dengan tuntunan Al-Quran dan sunah. Syārif menganggap konsep akhir zaman meniscayakan pilihan untuk mengakhiri penindasan atas hegemoni pengaruh budaya Barat.[50] Konsep itu terus dipropagandakan agar umat Islam kembali menerapkan hukum syariah secara *kāffah,* sehingga dapat mengembalikan citra umat Islam di Sudan dan kekuatan Islam secara global seperti pada generasi awal umat Islam.[51]

Syārif juga mengklaim penerapan hukum syariah Islam secara *kāffah* hanya dapat diwujudkan melalui perang suci, sehingga lebih mudah untuk memberantas para pengacau dan menata kembali kehidupan dunia.[52] Dia juga berusaha untuk terus-menerus memproduksi wacana akhir zaman dengan mempopulerkan riwayat-riwayat yang mengisahkan sejarah penindasan umat Islam oleh kaum Quraisy saat periode awal Islam di Mekah. Gerakan perlawanannya diartikulasikan sebagai Perang Badar pada masa awal Islam. Dengan begitu Syārif dapat mudah merekrut pengikutnya dari kalangan umat Islam akar rumput untuk mewujudkan misinya.[53]

Propaganda gerakan resistensi politik yang diwacanakannya itu pun menuai hasil dengan memenangkan pertempuran di dekat wilayah El-Obeid. Setelah itu Syārif mulai mengatur dan mengumumkan agenda penaklukan-penaklukan selanjutnya saat memimpin shalat berjamaah di Mekah, Madinah, Kairo, dan berakhir di Jerusalem. Syārif terus memperkuat dogma apokaliptiknya menggunakan

---

[49] *Ibid*.

[50] A. I. A. Shouk, "A Bibliography of the Mahdist State in the Sudan (1881-1898)," *Sudanic Africa* Vol. 10, no. 1 (1999): 133–168.

[51] Abbas Manat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (London & New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2009), 48.

[52] Shouk, "A Bibliography of the Mahdist State in the Sudan (1881-1898)."

[53] Warburg, "Mahdism and Islamism in Sudan."

riwayat-riwayat hadis akhir zaman. Alhasil tidak lama setelah kemenangan besarnya itu ternyata Syārif kemudian jatuh sakit dan meninggal hingga akhirnya wilayah kekuasaan yang telah diperjuangkan dan dikuasainya kembali jatuh dalam kendali Inggris pada tahun 1889 Masehi.[54]

Pada saat yang bersamaan, gerakan resistensi politik lainnya juga muncul di Iran yang dipelopori oleh kelompok Syi'ah, tepatnya pada peristiwa revolusi Iran tahun 1399 Hijriyah atau 1979 Masehi. Peristiwa itu juga melahirkan gerakan kebangkitan resistensi politik akibat tekanan dan penindasan dari aspek politik, ekonomi, tradisi dan keagamaan khususnya terhadap umat Islam dari kelompok oposisi rezim pemerintahan Muhammad Reza Pahlavi. Gerakan resistensi politik Syi'ah semakin besar ketika Khomeini dipersekusi dan diasingkan ke Prancis. Sejak saat itulah mereka mulai menyebarkan wacana akhir zaman untuk memengaruhi seluruh masyarakat Iran. Hal itu terlihat dari ajakan mereka untuk berdoa secara serentak dengan menggunakan narasi-narasi akhir zaman. Redaksi doa yang mereka bacakan berisi tentang harapan agar pemimpin mereka (Khomeini) dapat segera kembali sebagaimana kembalinya Imam Mahdi dan Nabi Isa di akhir zaman. Selain itu, mereka juga menggunakan bantuan media resmi Iran untuk mendistribusikan narasi-narasi akhir zaman dalam rangka menggalang dukungan terhadap pembebasan Khomeini. Struktur narasi-narasi akhir zaman yang mereka konstruksi menempatkan Khomeini sebagai bagian dari representasi keadilan dan moralitas, sehingga perlakuan rezim pemerintah setempat dan Amerika terhadapnya dianggap sebagai tindakan yang tidak bermoral.[55]

Bertepatan pada tahun yang sama Khomeini berhasil dibebaskan dan kembali ke Iran berkat dukungan umat Islam Iran setelah berhasil menggulingkan rezim Reza Pahlavi. Saat itu juga, Khomeini mendeklarasikan berdirinya Negara Republik Islam Iran dan pada tanggal 5 November 1979 Masehi Khomeini kembali mengumumkan gerakan resistensi jihad untuk tidak hanya melawan pengaruh Amerika terhadap otoritas Iran tetapi juga menjadi bagian dari skenario besar untuk mempersiapkan diri terlibat dalam perang akhir zaman melawan Dajal. Bagi Khomaeni dan masyarakat muslim Iran, Amerika direpresentasikan sebagai pasukan Dajal dan *Ṭāgūt*

---

[54] *Ibid.*

[55] Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, 188-189.

(para perusak Bumi) yang harus diperangi. Itulah sebabnya kekerasan kepada orang-orang Amerika dan sekutunya mereka legalkan untuk diperangi.[56]

Salah satu contoh kasus terkait hal itu adalah pernyataan resmi Khomeini ketika merespons serangan terhadap kedutaan Amerika. Khomeini dalam orasinya menyatakan kekerasan terhadap Amerika dan sekutunya itu dibenarkan karena merupakan bagian dari konspirasi Dajal yang harus dimusnahkan. Khomaeni kemudian menempatkan narasi-narasi akhir zaman sebagai representasi pertempuran antara yang baik (*ḥaq*) melawan yang Jahat (*bāṭīl*), Imam Mahdi melawan Dajal, dan Iran melawan Amerika.[57]

Gerakan resistensi politik *millenarian* Muslim terhadap kolonialisasi muncul di Sudan dan Iran juga berlanjut di Arab Saudi. Gerakan itu mulai terjadi saat menjelang masuknya abad ke-15 Hijriyah atau jatuh pada tanggal 19 November 1979 Masehi. Peristiwa itu terjadi hanya berselang selisih 14 hari setelah deklarasi Khomeini di Iran. Pada saat itu muncul sekitar 300 orang gerakan bersenjata yang menyelinap masuk ke dalam Masjid al-Haram Mekah. Mereka masuk melalui terowongan bawah tanah dan menunggu sampai menit terakhir masuknya tahun 1400 (abad ke-15) Hijriyah. Bagi mereka tahun itu penting kerena mereka yakini sebagai spekulasi tanda masuknya episode awal akhir zaman.[58]

Pasukan bersenjata tersebut dipimpin oleh Juhaiman al-Utaibī, yang bertujuan untuk mendeklarasikan Muḥammad Mānī‘ Aḥmad al-Qaḥṭānī (kerabatnya sendiri) atau juga dikenal nama Muḥammad bin ‘Abdullāh. Juhaiman mengklaimnya sebagai wujud Imam Mahdi yang dijanjikan karena memiliki ciri-ciri yang sama dengan yang disebutkan di dalam riwayat-riwayat hadis. Dia mengklaim bahwa kehadirannya untuk menumpas segala bentuk tindakan amoral rezim penguasa Arab Saudi akibat pengaruh kolonialisasi Barat (Eropa).[59] Selain itu, kemunculan mereka juga ditengarai akibat ketidakpuasannya terhadap kebijakan-kebijakan politik rezim kerajaan Arab Saudi yang tidak menerapkan hukum Syariah Islam sebagai hukum resmi kerajaan. Misi awal mereka adalah untuk

---

[56] *Ibid*, 201.

[57] *Ibid*, 35-38.

[58] Hugh Beattie, “The Mahdi and the End-Times in Islam,” dalam *Prophecy in the New Millennium: When Prophecies Persist*, ed. Suzanne Newcombe and Sarah Harvey (London: Routledge, 2013), 89–103.

[59] *Ibid*.

menyucikan kembali Ka‘bah dari pengaruh rezim penguasa yang otoriter.[60]

Juhaiman menantang kepada seluruh umat Islam untuk datang menyaksikan secara langsung ciri-ciri Imam Mahdi yang seluruhnya tersematkan pada diri Muḥammad al-Qahtanī. Juhaiman mengundang seluruh umat Islam untuk memberikan baiat kepadanya sebagai pemimpin akhir zaman bagi umat Islam. Juhaiman juga mengklaim bahwa setelah menelusuri silsilah Muḥammad al-Qahtanī yang namanya dianggap mirip dengan nama Nabi Muhammad (Muḥammad bin ‘Abdullāh) dan mengklaimnya sebagai salah satu ciri utama Imam Mahdi. Juhaiman juga dapat membuktikan bahwa silsilah keturunannya sampai kepada garis keturunan Rasulullah SAW. Tanda-tanda dan ciri-ciri Imam Mahdi itu diketahuinya dari beberapa riwayat-riwayat hadis yang didapatkannya melalui literatur-literatur apokaliptik Islam klasik.[61]

Juhaiman dikenal sebagai salah seorang yang anti terhadap rezim Kerajaan Arab Saudi. Dalam catatan biografinya dia pernah melakukan pemberontakan terhadap Kerajaan Arab Saudi pada tahun 1920-an hingga pada akhirnya diasingkan pada tahun 1977 Masehi. Ketika berada di perasingan itulah Juhaiman mulai menulis serangkaian surat terkait tanda-tanda akhir zaman. Suratnya yang paling populer berisi tentang deskripsi tanda-tanda akhir zaman yang muncul di sekitar semenanjung Arab Saudi.[62] Narasi-narasi akhir zamannya pada umumnya mengacu pada koleksi riwayat hadits Abū Dāud. Bahkan kritikan tajam yang pernah dilontarkannya kepada rezim pemerintahan Arab Saudi yang menyatakan bahwa;

> “*How is it possible to declare jihad against the states of the infidels when we have ambassadors in their countries and they have in ours ambassadors, experts and professors? We should not be deceived by the ornaments. How can we propagate Islam when our professors are Christians? Is it possible to raise the flag of jihad when the banner of Christianity is flapping next to the banner of the faith of One God*?”[63]

---

[60] Jean-Pierre Filiu dan M. B. DeBevoise, *Apocalypse in Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 2011), 75.

[61] *Ibid*.

[62] *Ibid*.

[63] Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca: The 1979 Uprising at Islam’s Holiest Shrine* (New York: Anchor Books, 2007), 31.

(Bagaimana mungkin menyatakan jihad melawan negara-negara kafir ketika duta besar kita di negara mereka dan mereka menguasai duta besar kita, para ahli dan profesor? Kita seharusnya tidak tertipu oleh ornamen-ornamen. Bagaimana kita bisa menyebarkan Islam ketika profesor kita adalah orang Kristen? Apakah mungkin untuk mengibarkan bendera jihad ketika panji-panji Kristen mengepak di sebelah panji Tauhid?).

Narasi ini menunjukkan bahwa bagi Juhaiman para pemimpin Arab Saudi saat itu telah kehilangan karismatiknya, karena kebijakan-kebijakan rezim ikut serta menjadi bagian dari sekutu musuh-musuh Islam. Pada saat yang sama mereka juga gencar membantai umat Islam. Sebagian peneliti menilai bahwa Juhaiman terpengaruh oleh isu tentang kebijakan rezim Kerajaan Arab Saudi yang mengakui kelompok Syi'ah sebagai Muslim dan memerangi mereka yang tidak setuju dengan kebijakan itu. Klaim itulah yang mendorong kebencian Juhaiman semakin bertambah terhadap rezim pemerintahan saat itu serta mengklaimnya telah mencemarkan nama baik Islam.[64]

Secara kronologis gerakan resistensi politik yang dijalani oleh Juhaiman itu tidak dapat dipisahkan dari ketertarikannya terhadap sumber-sumber bacaan apokaliptik klasik, khususnya riwayat-riwayat yang berkaitan dengan fenomena akhir zaman di sekitar wilayah Arab Saudi. Motivasi itulah yang mendorongnya untuk memulai gerakan PAZ melalui deklarasi Imam Mahdi dalam rangka menyambut tibanya masa akhir zaman. Dia juga kerapkali berspekulasi dengan mengaitkan beberapa riwayat tentang PAZ yang dilakukannya. Salah satu bentuk spekulasinya bahwa selama pemberontakannya itu sepertiga pengikutnya akan mati *syāhid*, sepertiga lainnya yang akan mengkhianatinya, dan sepertiga sisanya akan terlibat dalam misi selanjutnya untuk menghancurkan kota-kota Bizantium (Romawi/Eropa).[65]

Juhaiman meyakini gerakan awal munculnya tanda-tanda akhir zaman harus dimulai di sekitar Ka'bah, serta pemberontakannya harus dipersenjatai. Namun tindakannya itu justru menuai kecaman dari mayoritas umat Islam pada masa itu, karena dianggap telah mengotori tempat suci dengan tindakan-tindakan kekerasan hingga pembunuhan. Keadaan itu pulalah yang menghalangi pihak Kerajaan Arab Saudi

---

[64] *Ibid*, 32-40.
[65] *Ibid*, 42-47.

untuk melakukan tindakan represif terhadap gerakan pemberontakan tersebut.[66]

Setelah tiga hari lamanya Juhaiman dan pasukannya bertahan, kepala Dewan Tinggi Ulama Kerajaan Arab Saudi bermusyawarah untuk mengeluarkan keputusan fatwa. Pada akhirnya mereka mengizinkan kekuatan militer masuk untuk menumpas gerakan pemberontakan itu. Fatwa para ulama mengacu pada QS. *al-Baqarah*/2:191 "*...wa-lā tuqātiluhum 'inda Masjid al-Ḥarām ḥattā yuqātilukum fīh, fa-in qātalūkum fa-qtulūhum każālik jażā' al-kāfirīn*" (Dan janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang kafir). Namun serangan kelompok militer Kerajaan Arab Saudi itu tidak membuat mereka surut semangat karena mereka meyakini bahwa Imam Mahdi tidak dapat terbunuh hingga penaklukkan *Bait al-Maqdīs* terwujud. Keyakinan mahdisme mereka itu semakin kuat ketika Muḥammad al-Qahtanī tetap terus berada di garis depan para pejuang namun tidak pernah mengalami luka serius.[67]

Tekanan demi tekanan terus dilakukan oleh pihak militer Arab Saudi dan sekutunya hingga pada akhirnya Muḥammad al-Qahtanī mencoba melemparkan sebuah granat, namun gagal dan justru meledak sebelum melemparkannya dan saat itupun dia tewas. Akhirnya, peristiwa yang terjadi sama seperti di Sudan, kematian oknum Imam Mahdi di Mekah itu membuat para pengikutnya patah semangat dan menyerahkan diri. Pada tahun berikutnya, Juhaiman berhasil ditangkap dan dieksekusi oleh rezim penguasa di depan umum pada tanggal 8 Januari 1980 Masehi.[68]

Gerakan-gerakan resistensi politik menggunakan wacana akhir zaman yang terjadi di berbagai belahan dunia oleh para *millenarian* Muslim di era tersebut tampaknya menginspirasi kebangkitan wacana jihad global hingga melahirkan kelompok-kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional. Inspirasi itu semakin kuat ketika terjadinya invasi yang dilakukan oleh pasukan Soviet yang menyerang ke wilayah *Khurasān*. Di tempat itulah, riwayat-riwayat PAZ atau *al-fitan* dan *al-malāḥim* menyebutkan kemunculan bendera hitam Imam Mahdi yang berdasarkan pada sumber apokaliptik Islam klasik.

[66] *Ibid*, 77-154.
[67] *Ibid*.
[68] *Ibid*, 239.

Meskipun demikian, fakta sejarah telah menunjukkan kegagalan demi kegagalan dari beberapa gerakan resistensi politik *millenarian* Muslim merupakan bukti kongkret dari hasil spekulasi akhir zaman. Itulah sebabnya harus diakui bahwa keberhasilan literatur apokaliptik Islam klasik telah mampu meyakinkan para *millenarian* Muslim untuk segera mewujudkan berakhirnya kehidupan di dunia pada abad ke-15 Hijriah. Kebangkitan revolusi dan jihad global yang secara tiba-tiba itu semakin memicu lebih banyak kecemasan umat Islam akibat pengaruh kolonialisasi Barat. Kegelisahan semacam itu semakin tidak terkendali bahkan kemungkinan perkembangan narasi-narasi akhir zaman ke depannya akan lebih inovatif.

G. Wacana Akhir Zaman di Era *Nation State*

Bruce Lincoln mengungkapkan wacana akhir zaman kembali mengemuka di permukaan pasca tragedi Pentagon atau peristiwa 11/9 sebagai bagian dari propaganda politik keagamaan.[69] Wacana tersebut telah digunakan oleh kelompok-kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional sebagai bagian dari doktrin jihad. Mereka meyakini jihad sebagai jalan pintas untuk meraih keadilan Tuhan, sekaligus sebagai tuntutan yang mutlak untuk terbebas dari jerat hukuman Ilahi pada hari kiamat (mati syahid). Itulah sebabnya hubungan antara jihad dan akhir zaman menjadi kuat dalam gerakan *millerianism* mereka.[70]

Transformasi radikal dalam dogma akhir zaman tampak lebih masif setelah terbentuknya *Nation State*, terutama setelah Israel mendapatkan legitimasi global sebagai negara pada tanggal 14 Mei 1948 Masehi. Sejak saat itulah, kelompok *millenarian* Muslim mulai berurusan dengan rezim Zionis-Yahudi, terlebih setelah Amerika menyatakan dukungan politiknya terhadap penetapan Jerusalem (*Bait al-Maqdīs*) sebagai ibu kota Israel. Fenomena itu termasuk faktor utama yang mendorong lahirnya ideologi *apocalypticism* di era kontemporer terutama karena Jerusalem (Palestina) dianggap sebagai ikon sentral dalam narasi dogma akhir zaman yang krusial bagi tiga

---

[69] Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society* (New York: Oxford University Press, 1989), 25.

[70] Andrea Mura, "Religion and Islamic Radicalization," dalam *Routledge Handbook of Phsycoanalitic Political Theory*, ed. Yannis Stavrakakis (New York: Routledge Publishing, 2019), 316–329.

agama besar (Islam, Yahudi, Kristen) di sepanjang sejarah apokaliptik.[71]

Para peneliti yang mendalami objek kajian ini menggunakan istilah "*milenarian*", "*milenialist*", dan "*apocalyptic*" untuk merujuk pada gerakan-gerakan yang aktif menyuarakan wacana akhir zaman. Mereka menjanjikan kehidupan yang lebih sejahtera dibandingkan kondisi dunia saat ini (utopia). Menurut mereka hal itu hanya dapat terwujud pasca perang suci atau perang akhir zaman setelah datangnya sang "Juru Selamat" (Mesiah). John R. Hall mengungkapkan gerakan *milenarian* dan apokaliptik ini bervariasi dalam menyebarkan ideologi, ada yang bergerak dalam bentuk organisasi, dan individu (*lone wolf*).[72]

Kelompok yang tergabung dalam gerakan militansi pembebasan Palestina seperti Hamas, Hizbullah dan lain sebagainya, juga termotivasi menggunakan dogma wacana akhir zaman sebagai narasi-narasi propaganda politik mereka. Melalui dogma itu mereka meyakini bahwa tidak lama lagi Israel akan mereka taklukkan dan segera akan menguasai Palestina. Pada saat yang sama, mereka dapat mengembalikan Palestina di bawah kekuasaan Islam melalui propaganda berdirinya negara Islam berbasis *Khilāfah 'alā minhāj an-nubuwah*.[73]

Selain kedua kelompok itu, Filiu dan DeBevoise dalam *Apocalypse in Islam* juga menklaim bahwa Al-Qaedah, Taliban dan ISIS di Irak, Suriah, dan Afganistan juga termasuk organisasi militan Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional yang menganut ideologi *apocalypticism*.[74] Kelompok-kelompok itu semakin berkembang akibat gejolak geo-politik global pasca tragedi Pentagon 11/9 2001. Saat itu wacana tentang hubungan antara agama dan negara kembali marak diperbincangkan melalui media mainstrem dan media sosial (*new media*).[75]

---

[71] Gershom Goldenberg, *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount* (New York: Oxford University Press, 2000), vi.

[72] Hall, "Apocalyptic and Millenarian Movements", 1–6.

[73] M. Litvak, "Martyrdom Is Life: Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas," *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 33, no. 8 (2010): 716–734. Baca juga, David Zeidan, "Jerusalem in Islamic Fundamentalism," *Evangelical Quarterly* Vol. 78, no. 3 (2006): 237–256.

[74] Filiu and DeBevoise, *Apocalypse in Islam*, 186.

[75] Bruce Barron and Diane Maye, "Does ISIS Satisfy the Criteria of An Apocalyptic Islamic Cult? An Evidence-Based Historical Qualitative Meta-Analysis," *Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* Vol. 8, no. 1 (2017): 81–33.

Penting untuk ditekankan bahwa terdapat perbedaan mendasar antara Al-Qaedah dan ISIS terkait strategi gerakan apokaliptik yang mereka orientasikan. Laurens Van Damme dalam *Contemporary Islamic Apocalyptic Thought*: *An Analysis of ISIS' Dabiq and Rumiyah* melihat perbedaan mendasar antara keduanya. Menurutnya, ISIS menempatkan perang antarumat beragama (Yahudi dan Kristen) sebagai orientasi awal pergerakan apokaliptik mereka. Adapun Al-Qaedah, fokus awalnya adalah menjadikan wilayah Timur Tengah benar-benar steril dari pengaruh Barat. Bagi al-Qaedah pertempuran melawan Yahudi dan Kristen akan terjadi setelah misi tersebut terwujud.[76]

Matthew Henry Musselwhite dalam *ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State* juga membedakan dua kelompok itu dari aspek ideologi *apocalypticism* yang mereka anut. Menurutnya al-Qaedah masih meyakini kedatangan Imam Mahdi sebagai bagian dari tanda-tanda akhir zaman. Kedatangannya itu bertujuan untuk mendirikan negara Islam. Itulah sebabnya al-Qaedah belum mendaklarasikan berdirinya negara Islam sebelum Imam Mahdi muncul. Berbeda halnya dengan ISIS, kelompok ini justru tidak menganut paham mahdisme, melainkan hanya menganut paham mesianisme. Hal itu disebabkan karena ISIS melihat dari pendahulunya yang selalu gagal dalam memprediksi kedatangan Imam Mahdi. Oleh karena itu, bagi mereka berdirinya negara Islam harus segera di deklarasikan sembari menantikan turunnya Nabi Isa yang akan menjadi pemimpin tunggal di akhir zaman.[77]

Ideologi *apocalypticism* yang dianut oleh kelompok-kelompok itu pada dasarnya diilhami oleh karya Abū Mus'ab as-Sūrī. Sebelumnya dia merupakan pemimpin pejuang jihadis yang terkenal brutal. Dia pula yang juga ikut memicu perang saudara di Irak antara Sunni dan Syi'ah. Selain itu, dia jugalah yang memulai mengadopsi

---

[76] Laurens Van Damme, "Contemporary Islamic Apocalyptic Thought: An Analysis of ISIS' Dabiq and Rumiyah," in *Thesis Master in de Geschiedenis, Univesiteit Gent* (Ghent: Belgium: Universiteit Gent, 2018), 1–209.

[77] Matthew Henry Musselwhite, "ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State," in *Masters Theses & Specialist Projects, The Faculty of the Department of Philosophy and Religion* (Bowling Green: Western Kentucky University, 2016), 1–226.

konsep mahdisme dan mesianisme sebagai bagian dari gerakan jihad ke dalam dogma kelompok-kelompok Jihadis-ekstremisme.[78]

As-Sūrī lahir di Suriah pada tahun 1958 yang pada awalnya berdomisili di Yordania. Namun pada tahun 1997 dia berhijrah dan menetap di Afghanistan di bawah perlindungan Taliban dan Al-Qaedah hingga terjadinya invasi Amerika pada tahun 2001 di Irak. As-Sūrī menulis sebuah karya literatur apokaliptik Islam yang berjudul *Da'wah al-Muqāwamah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah*. Karya ini diselesaikannya pada tahun 2004 yang selanjutnya digunakan oleh kelompok militan Jihadis-eksremisme jaringan transnasional sebagai "kitab suci" perjuangan mereka dalam melakukan perlawanan terhadap dominasi kolonial Barat.[79]

Buku itu berisi lebih dari seratus halaman tentang riwayat-riwayat hadis nubuat akhir zaman yang mengonseptualisasikan term jihad sebagai artikulasi perang di akhir zaman. Riwayat-riwayat hadis yang dikutipnya bersumber dari kitab kanonik hadis di antaranya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Sunan Abū Daud*. Melalui riwayat-riwayat itu dia mengklaim saat ini manusia hidup di akhir zaman, sehingga pada konteks itulah jihad hanya dapat dimaknai sebagai perang bagi umat Islam. Selain literatur-literatur hadis kanonik, As-Sūrī juga banyak mengutip narasi-narasi tentang tanda-tanda akhir zaman dari kitab *Al-Fitan* karya Abū Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī. Narasi-narasi yang digunakannya menekankan pada wacana akhir zaman seperti narasi tentang fenomena Sungai Eufrat, huru-hara akhir zaman, kriminalisasi ulama, munculnya Imam Mahdi menggunakan simbol bendera hitam, dan narasi-narasi tentang peristiwa *Maḥamat al-Kubrā'*.[80] Meskipun tidak ditemukan informasi yang jelas tentang kondisi kematian As-Sūrī, namun ditemukan informasi yang melaporkan bahwa dia terbunuh tidak lama setelah karyanya itu diunggah di internet. Sejak saat itulah karyanya masih tetap dapat diakses dan menjadi sumber referensi otoritatif bagi kelompok-kelompok militan Jihadis-ekstremisme di seluruh dunia.[81]

Pasca kematian as-Sūrī, Abū Bakar al-Baghdādī mengumumkan ajakan pembaiatannya sebagai Khalifah umat Islam pada tahun 2014. Peristiwa itu menandai momen penting dalam sejarah apokaliptik

---

[78] S. P. Segrest, "ISIS's Will to Apocalypse," *Politics, Religion & Ideology* Vol. 17, no. 4 (2016): 352–369.

[79] Filiu and DeBevoise, *Apocalypse in Islam*, 187-188.

[80] *Ibid*, 188-189.

[81] *Ibid*, 190-191.

Islam terhadap hubungan antara wacana jihad, ulama, dan Amerika. Deklarasi pembaiatannya itu, ISIS menuntut bai'at kepada setiap Muslim sebagai bentuk legitimasi terhadap gerakan jihad mereka. Pada tahun yang sama, ISIS berhasil menaklukkan *Dābiq* yang kemudian mereka artikulasikan sebagai keberhasilan nubuat akhir zaman. Akan tetapi mereka hanya bertahan selama 2 tahun di sana karena pada bulan Oktober 2016 otoritas pemerintah Suriah kembali menaklukkan kota tersebut melalui dukungan Turki.[82] Peristiwa itu kembali membuktikan kegagalan spekulasi akhir zaman yang telah mereka yakini.

Gambar 9:
Majalah *Dabiq*

Pasca peristiwa itu ISIS menerbitkan sebuah majalah digital yang bernama *Dabiq* untuk menyebarkan doktrin apokaliptik mereka. Majalah itu didesain dengan menggunakan narasi-narasi akhir zaman yang berisi berbagai macam visualisasi atau gambar-gambar ilustratif. Nama majalah itu terambil dari nama salah satu kota di Suriah Utara yang juga mereka yakini sebagai lokasi terjadinya *Malḥamat al-Kubarā'*. Majalah itu juga berisi narasi-narasi kebencian terhadap Yahudi, Kristen, Hindu, dan agama-agama lainnya. Tidak hanya agama-agama tersebut, bahkan mereka juga menyatakan perang terhadap umat Islam yang berhaluan ideologi Syi'ah dan Ikhwanul Muslimin. Akan tetapi setelah ISIS diusir oleh otoritas Turki dari Suriah pada tahun 2016, mereka kemudian mengganti nama majalah

[82] Sebastian Usher, "Syria Conflict: IS 'Ousted from Symbolic Town of Dabiq,'" *BBC.Com*, last modified 2016, accessed December 23, 2020, http://www.bbc.com/news/world-middle-east-37670998.

itu menggunakan nama baru yaitu *Rumiyah*. Nama itu mereka gunakan sebagai artikulasi terhadap perjuangan mereka untuk segera menaklukkan Romawi atau negara-negara Barat pada peristiwa PAZ.[83]

Dalam edisi pertamanya yang berjudul "*The Return of Khilafah*" (lihat gambar 9), majalah tersebut memuat tentang narasi-narasi PAZ yang akan melibatkan antara pasukan Imam Mahdi menghadapi pasukan Romawi.[84] Narasi-narasi itu mereka konstruksi dengan mengutip salah satu riwayat hadis dari jalur Abū Hurairah. Hadis itu juga persis dengan yang digunakan oleh UAZ saat merepresentasikan tentang wacana PAZ antara umat Islam di akhir zaman dengan pasukan Romawi.

Selain menggunakan majalah berbasis digital tersebut, ISIS juga menebar propagandanya melalui jejaring virtual seperti, WhatsApp, Tweeter, Facebook, YouTube dan sejenisnya. Melalui media sosial itu mereka menyebarkan beragam bentuk tampilan narasi mulai dari teks, *memes*, gambar, hingga video. James P. Farwell menyatakan media sosial berbasis layanan *group chating* kerapkali digunakan oleh ISIS untuk mendistribusikan doktrin mereka. Hal itu disebabkan karena layanan daring dapat dengan mudah mereka kontrol untuk memengaruhi publik dalam rangka merekrut anggota baru, khususnya wilayah-wilayah yang tidak mampu mereka jangkau secara luring.[85]

Uraian sejarah panjang konstruksi wacana akhir zaman yang telah direpresentasikan itu tampak begitu dinamis melalui berbagai proses transimisi dan transformasi yang kompleks. Sejarah perjalanannya itu dimulai sejak era klasik hingga kontemporer saat ini (era virtual). Artinya wacana itu dikonstruksi secara terorganisir untuk meyakinkan umat Islam di seluruh dunia bahwa konsep akhir zaman merupakan bagian dari ajaran teologi Islam. Dari sekian konstruksi wacana akhir zaman yang digunakan di setiap era maka tampak membentuk pola yang identik namun mengalami transformasi baik dari segi produksi, distribusi, motif dan orientasinya. Agar lebih jelasnya, berikut ditampilkan aspek-aspek transformatif yang membedakan antara satu era dengan era yang lainnya;

---

[83] Jessica Stern and JM Berger, *ISIS: The State of Terror* (New York: Harper Collins Publishers, 2015), 179.

[84] ISIS, "The Return of Khilafah," *Dabiq Magazine Issue 1*, 2014, Accessed Desember 14, 2020, https://www.ieproject.org/projects/dabiq1.pdf, 4-5.

[85] James P. Farwell, "The Media Strategy of ISIS," *Survival* 56, no. 6 (2014): 49–55.

Tabel 4:
Aspek Transmisi dan Transformsi Wacana Akhir Zaman

Era	Aspek-aspek Transmisi & Tranformatif		
	Sumber Produksi	**Distribusi**	**Motif & Orientasi**
Khulafā' ar-Rasyidūn dan Dinasti Umayah	Riwayat hadis	Oral	Revolusi sistem pemerintahan melalui wacana kebangkitan sistem *Khilāfah Islāmiyyah 'alā minhāj an-nubuwah.*
Dinasti Abbasiyah	Riwayat hadis	Literatur	Kritik terhadap rezim penguasa melalui wacana kebangkitan sistem *Khilāfah Islāmiyah 'alā minhāj an-nubuwah*.
Dinasti Fatimiyah dan Usmaniyah	Literatur apokaliptik klasik, mistisisme, dan simbolisme (*jafr*).	Literatur	Revolusi dan kritik terhadap rezim penguasa melalui wacana kebangkitan sistem *Khilāfah Islāmiyah 'alā minhāj an-nubuwah*.
Kolonialisasi Barat	Literatur apokaliptik klasik mistisisme, simbolisme (*jafr*).	Literatur	Revolusi perlawanan terhadap kolonialisasi Barat melalui wacana kebangkitan sistem *Khilāfah Islāmiyah 'alā*

			minhāj an-nubuwah.
Nation State (Kelompok Jihadis-Ekstremisme)	Literatur apokaliptik klasik dan kontemporer, mistisisme, simbolisme (*jafr*), spekulasi saintis, konspirasi anti semit/illuminati.	Literatur, media digital, dan media sosial	Revolusi dan perlawanan terhadap rezim kekuasaan global melalui wacana kebangkitan sistem *Khilāfah Islāmiyah ʻalā minhāj an-nubuwah*.
Virtual	Literatur apokaliptik klasik dan kontemporer, mistisisme, simbolisme (*jafr*), spekulasi saintis. konspirasi anti semit/illuminati.	Media Sosial	Kritik terhadap rezim penguasa lokal dan global melalui wacana kebangkitan sistem *Khilāfah Islāmiyah ʻalā minhāj an-nubuwah*. Komersialisasi label akhir zaman.

Keterangan pada tabel tersebut menunjukkan adanya beberapa aspek transformasi wacana akhir zaman yang terjadi di setiap era. *Pertama*, aspek produksi, para *millenarian* Muslim menggunakan riwayat-riwayat hadis sebagai legitimasi narasi mereka. Namun sejak era Dinasti Fatimiyah mereka tidak hanya mengacu pada redaksi wahyu melainkan juga telah mengadopsi tradisi apokaliptik eksternal (Bizantium). Sejak saat itu pendekatan mistisisme dan simbolisme juga mewarnai konsep apokaliptik Islam, baik dalam bentuk ramalan-ramalan kosmis hingga simbol-simbol berupa angka-angka (*jafr*). Adapun di era kontemporer hal itu semakin dinamis dengan ikut melibatkan prediksi sains dan teori-teori konspirasi anti-semitis atau konspirasi illuminati di dalamnya.

Kedua, aspek distribusi pada era generasi awal Islam ditransmisikan oleh *millenarian* Muslim melalui tuturan lisan. Namun sejak abad ke-3 Hijriyah atau era Dinasti Abbasiyah para *millenarian*

Muslim telah mengoleksi secara khusus riwayat-riwayat hadis terkait konsep akhir zaman. Konsep itu mereka asosiasikan dengan istilah *al-fitan* dan *al-malāḥim*. Konsep itu dapat ditemukan dalam karya Abū Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī yang berjudul *Al-Fitan* yang masih dapat diakses hingga hari ini.[86] Karya itulah yang selanjutnya menjadi acuan para *millenarian* Muslim di setiap generasi setelahnya hingga di era kontemporer. Pada era kontemporer, narasi-narasi itu mulai didistribusikan melalui berbagai layanan teknologi, baik yang berbasis digital maupun virtual;

Gambar 10:
Produk Komersil Berlabel Akhir Zaman

Ketiga, aspek motif dan orientasi yang memiliki kecenderungan yang sama, yaitu kepentingan politik yang sedang dihadapi oleh para *millenarian* di setiap masa. Adapun konteks wacana akhir zaman yang muncul di Indonesia, khususnya melalui YouTube, tampaknya bukan hanya faktor politik semata melainkan juga mencakup aspek kepentingan ekonomi. Hal itu dapat dilihat pada praktik komersialisasi label "akhir zaman" yang juga digunakan oleh salah seorang UAZ sebagai merek dagangnya. Produk-produk yang dimaksud seperti, "Perkampungan Akhir Zaman", Wisata Religi Akhir Zaman", "Madu Akhir Zaman", "Parfum Akhir Zaman", dan produk-produk komersil lainnya. UAZ di beberapa kajian-kajiannya tidak jarang

[86] *Millenarian* yang dimaksud di sini adalah kaum agamawan yang menganut ideologi *apocalypticism* dengan menggunakan narasi-narasi wahyu untuk melegitimasi wacana kebangkitan di masa depan demi mewujudkan tatanan dunia baru. Baca, John R Hall, "Apocalyptic and Millenarian Movements," in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, ed. David A. Snow et al. (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2013), 1–6.

mempromosikan produk-produknya tersebut. Berikut kutipan gambar dari produk-produk yang menggunakan label akhir zaman;

Sejalan dengan hal itu, Philip Baugut dan Katharina Neumann secara khusus mengidentifikasi ciri-ciri utama ideologi *apocalypticism* yang dianut oleh kelompok-kelompok militansi Jihadis-ekstremisme. Hal itu dilakukannya dengan mewawancarai mantan anggota militansi ISIS yang telah berhasil ditangkap dan di penjara. Hasil temuan mereka mengungkapkan secara spesifik ISIS menganut ideologi *apocalypticism*. Penyebaran dogma ideologi itu mereka distribusikan melalui media sosial. Mereka mengonstruksi narasi-narasi akhir zaman melalui interaksi kajian-kajian keagamaan, khususnya terkait dengan konten-konten apokaliptik. ISIS menargetkan secara khusus doktrin itu kepada komunitas remaja karena mereka dapat dengan mudah dipengaruhi menggunakan narasi-narasi keagamaan yang bernuansa utopis. Selain itu, para peneliti tersebut juga mengungkapkan pola indoktrinasi yang mereka gunakan. Hasil temuan mereka menunjukkan terdapat tiga tahapan strategi proses indoktrinasi propaganda ISIS yaitu;

Pertama, pada awalnya propagandis mewacanakan gerakan kesadaran spiritual tentang pentingnya penerapan hukum agama secara komprehensif (*kāffah*) di era yang penuh dengan "*fitnah*", mulai dari perubahan pola hidup, kesadaran untuk memperbanyak melakukan ibadah spiritual, hanya menerima pandangan keagamaan yang menggunakan redaksi Al-Quran dan sunah, sikap eksklusif untuk hanya menerima pandangan keagamaan kelompok tertentu, hingga menanamkan kebencian terhadap kelompok liberal (westernisasi).[87]

Kedua, setelah strategi itu berhasil selanjutnya mereka mulai berinteraksi untuk membangun kesadaran hubungan persaudaraan atas nama agama, menanamkan kesadaran eskatologis atau berita tentang siksaan di neraka dan kebahagiaan di Surga. Mereka juga menanamkan kebencian terhadap non-muslim khususnya kepada Zionis-Yahudi (Israel), Amerika, dan Eropa; dan *Ketiga*, bila tahap yang kedua juga berhasil, maka selanjutnya mereka mulai menggunakan wacana akhir zaman. Melalui wacana itu, mereka berusaha menanamkan keyakinan bahwa hanya peranglah jalan satu-

[87] Philip Baugut and Katharina Neumann, "Online Propaganda Use During Islamist Radicalization," *Information, Communication & Society* Vol. 22, no. 8 (2019): 1–23. Baca juga, V. Phillips, "The Islamic State's Strategy: Bureaucratizing the Apocalypse Through Strategic Communications," *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 40, no. 9 (2017): 731–757.

satunya terbebas dari penjajahan kolonial, mempropagandakan kehidupan yang lebih sejahtera bila dunia dikuasai oleh umat Islam di bawah kendali Khilafah Islamiyah, hingga mengajak target mereka untuk bergabung bersama dalam gerakan jihad pembebasan di Palestina.[88]

Dari uraian tersebut, maka di sini dapat ditemukan hubungan relasional antara pola doktrin yang digunakan oleh UAZ dengan kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional di era kontemporer. Setiap narasi-narasi akhir zaman yang mereka representasikan senantiasa mengandung janji dan ancaman. Janji itu biasanya bersifat utopia atau harapan-harapan yang persis didambakan oleh khalayak publik di tengah krisis global saat ini.

Pada dasarnya konstruksi wacana semacam ini bukanlah fenomena baru dalam diskursus teologi Islam. Jauh sebelum era virtual para ulama telah memperdebatkan manfaat dari keberterimaan pembahasan tentang akhir zaman. Misalnya, Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār* telah mengungkapkan bahwa;

”وَقَدْ كَانَتْ أَكْبَرَ مَثَارَاتِ الْفَسَادِ وَالْفِتَنِ فِي الشُّعُوبِ الْإِسْلَامِيَّةِ; إِذْ تَصَدَّى كَثِيرٌ مِنْ مُحِبِّي الْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ، وَمِنْ أَدْعِيَاءِ الْوِلَايَةِ وَأَوْلِيَاءِ الشَّيْطَانِ، لِدَعْوَى الْمَهْدَوِيَّةِ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ، وَتَأْيِيدِ دَعْوَاهُمْ بِالْقِتَالِ وَالْحَرْبِ، وَبِالْبِدَعِ وَالْإِفْسَادِ فِي الْأَرْضِ حَتَّى خَرَجَ أُلُوفُ الْأُلُوفِ عَنْ هِدَايَةِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وَمَرَقَ بَعْضُهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ.“[89]

> (Riwayat-riwayat itu telah memicu motivasi terbesar di balik penyelewengan dan propaganda di tengah-tengah kelompok umat Islam. Itu disebabkan karena banyak yang menggunakannya untuk mendapatkan perhatian dari penguasa dan para pengikut setan untuk melegalkan ideologi mahdisme di Timur dan Barat. Dengannya, mereka melakukan pembunuhan, peperangan, penyelewengan agama, dan kerusakan di bumi, hingga ribuan orang keluar dari petunjuk sunah kenabian, dan mereka melenceng dari ajaran Islam seperti keluarnya anak panah dari busurnya.)

Ungkapan kedua mufasir tersebut menggambarkan kegelisahan mereka terkait masifnya wacana akhir zaman, khususnya terkait dengan tema PAZ. Menurut mereka, wacana semacam itu dapat

---

[88] *Ibid*.

[89] Muḥmmad ‘Abduh dan Muḥammad Rāsyīd Riḍā, *Al-Manār: Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*, (Cairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), Vol. 9, 416.

merusak citra agama serta menempatkan agama sebagai alat legitimasi kekerasan. Itulah sebabnya cukup beralasan bila muncul berbagai pandangan bahwa agama saat ini tidak lagi menempatkan fungsinya sebagai *problem solving*. Hal itu senada dengan ungkapan Charles Kimball dalam *When Religion Becomes Evil: Five Warning Sign* menyatakan dengan tegas bahwa;

> "*Religion continues to inspire people to their highest and noblest best. Sadly, religion can and too often is also used as the justification for violent and destructive behavior among individuals as well as in local and national political processes*."[90]
>
> (Agama terus menginspirasi orang untuk mencapai yang terbaik dan termulia. Sayangnya, agama juga dapat dan terlalu sering digunakan sebagai pembenaran atas perilaku kekerasan dan destruktif antar individu serta dalam proses politik lokal dan nasional.)

Pernyataan tersebut seolah menunjukkan agama tidak lagi dapat menghadirkan solusi terhadap persoalan kehidupan yang semakin pelik. Padahal manusia senantiasa mengharapkan agama menjadi solusi terhadap seluruh problematika kehidupan, khususnya di era virtual saat ini. Akan tetapi melalui pernyataan itu, seolah harapan tersebut tidak sepenuhnya dapat terwujud, utamanya jika agama digiring untuk mendukung kepentingan politik kelompok tertentu. Pencitraan agama semacam itulah yang menjadi biang persoalan dalam proses perkembangan peradaban manusia. Faktanya, tidak sedikit kasus dari praktik semacam itu justru membuat agama semakin direndahkan, karena narasi-narasi keagamaan hanya digunakan untuk melegalkan kekerasan demi mendapatkan legitimasi kepentingan politik.

Meskipun demikian, sejatinya sebuah ajaran agama tidak dapat dinilai hanya bedasarkan praktik dari para penganutnya, melainkan penting untuk merekonstruksi kembali teks-teks keagamaan yang mereka gunakan. Hal itu bertujuan untuk mengetahui status otoritas dan autentisitas sebuah konsep yang ditengarai mengandung representasi ajaran yang menyimpang dari nilai-nilai keagamaan dan kemanusiaan. Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka pembahasan

---

[90] Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil: Five Warning Sign* (New York: Harper-Collins Publishers, 2009), vii.

pada bab selanjutnya diproyeksikan untuk menguji kembali otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman melalui studi komparatif penafsiran antara redaksi ayat-ayat Al-Quran dan riwayat-riwayat hadis. Keduanya dikaji secara kritis untuk mengetahui posisi konsep akhir zaman sebagai bagian dari ajaran fundamental dalam teologi Islam, atau justru merupakan bagian dari praktik misrepresentasi oleh oknum-oknum tertentu.

OTORITAS DAN AUTENTISITAS KONSEP AKHIR ZAMAN

A. Otoritas Konsep Akhir Zaman dalam Al-Quran dan Hadis

Pembahasan ini bertujuan untuk menguji status otoritas dan autentisitas konsep akhir zaman dalam redaksi Al-Quran dan riwayat hadis. Hal ini penting dilakukan mengingat konsep perang akhir zaman (PAZ) telah diklaim oleh kalangan *millenarian* Muslim sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat. Jika demikian halnya maka sejatinya Al-Quran dan hadis selaras dalam menjelaskan konsep tersebut. Hal itu disebabkan karena keduanya merupakan produk wahyu yang bersumber dari objek dan waktu yang sama, sehingga bila keduanya otoritatif dan autentik maka tidak mungkin mengalami kesenjangan konseptual.

Penelitian ini terlebih dahulu mengeksplorasi muatan konsep akhir zaman dalam redaksi Al-Quran dan hadis. Kajian semacam ini bukanlah hal yang tabu atau *bid‘ah* dalam tradisi studi penafsiran Al-Quran dan hadis. Maḥmūd Abū Rayah menunjukkan fakta sejarah bahwa praktik yang sama telah lebih awal dilakukan oleh umat Islam pada generasi sahabat. ‘Āisyah binti Abū Bakar RA., (Istri Nabi) misalnya, di beberapa kasus tidak jarang mengomfirmasi riwayat hadis yang menurutnya bertentangan dengan redaksi Al-Quran. Misalnya riwayat yang bersumber dari ‘Abdullāh bin ‘Umar terkait dosa yang ditimpakan kepada mayyit yang ditangisi oleh keluarganya. ‘Aisyah secara tegas menolak riwayat itu karena dinilainya bertentangan dengan redaksi Al-Quran “*...Innallāh yusmi‘a man yasyā’ wa mā anta bi-musmi‘in man fī al-qubūr*.” (QS. *Fāṭir*/35:22).[1]

Konteks yang serupa juga pernah dilakukan oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb (w. 22/643) yang khawatir terhadap masifnya praktik produksi riwayat hadis (*takṡīr ar-riwayah*) sehingga berdampak terhadap pengabaian otoritas Al-Quran sebagai sumber primer ajaran

---

[1] Maḥmūd Abū Rayah, *Aḍawā’ ‘alā as-Sunnah al-Muḥammadiyyah aw Difā‘ ‘an al-Ḥadīṡ*, Cet. VII. (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1994), 46-47.

Islam.[2] Bagaimana pun umat Islam meyakini redaksi Al-Quran berbeda dengan redaksi hadis, dimana redaksi Al-Quran ditransmisikan secara *mutawātir* (berkesinambungan dan terpercaya), sedangkan redaksi hadis lebih banyak ditransmisikan secara *ma‘nawī*. Itulah sebabnya terdapat ragam varian redaksi yang berbeda di setiap riwayat hadis.[3] Oleh karena itu sebuah konsep yang diklaim oleh umat Islam sebagai bagian dari ajaran fundamental dalam teologi Islam penting untuk ditinjau kembali. Peninjauan itu dapat dilakukan melalui analisis kritis terhadap otoritas dan autentisitasnya dalam redaksi Al-Quran dan hadis.

Studi semacam ini diistilahkan oleh Aisha Y. Musa – salah seorang pakar Studi Islam di Florida International University – dalam *Ḥadīth as Scripture*: *Discussion on the Authority of Prophetic Tradition on Islam* sebagai konsep "*authotority and autenticity*". Menurutnya, konsep *authority* bertujuan untuk menganalisa keselarasan antara redaksi Al-Quran dan hadis dalam mendeskripsikan sebuah konsep ajaran Islam. Bila ternyata riwayat-riwayat hadis terbukti tidak seirama dengan redaksi Al-Quran, maka pada saat itu riwayat hadis ditengarai cacat secara otoritas. Pada kondisi itulah penting untuk melanjutkan ke tahap analisis *autenticity*. Analisis pada tahap ini dilakukan untuk memastikan riwayat hadis yang dimaksud bersumber dari Rasulullah di era kenabian atau riwayat-riwayat itu hanya diproduksi di era setelahnya (*post-factum*).[4]

Konstruksi konsep "*authotority and autenticity*" tersebutlah yang menginspirasi penelitian ini untuk menguji status konsep akhir zaman sebagai bagian dari ajaran fundamental dalam teologi Islam. Pengujian itu dilakukan dengan terlebih dahulu mengeksplorasi kata kunci yang terkait dengan konsep tersebut. Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, maka ditemukan tiga kata kunci yang berhubungan dengan konsep akhir zaman yaitu; *al-fitan, as-sā‘ah,* dan *asyrāṭ as-sā‘ah*.[5] Ketiga istilah tersebut selanjutnya dianalisis secara

[2] Nabia Abbott, "Studies in Arabic Literary Papyri," in *Qur'anic Commentary and Tradition*, Vol. 2. (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 6–7.

[3] Nūruddīn ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṡ* (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1981). Baca juga, Syamsuddīn al-Żahabī, *Mīzān al-I‘tidāl fī Naqd ar-Rijāl* (Bairut: Dār al-Ma‘rifah, 1963). Baca juga, Muḥmmad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunis: Nasyr at-Tawzī‘ Mu'assasāt, n.d.).

[4] Aisha Y. Musa, *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* (New York: Palgrave and Macmillan, 2008), 4.

[5] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam *Mafhūm an-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa teks Al-Quran sebagai bagian dari teks sastra, sekaligus *i‘jāz* yang di

komparatif antara redaksi Al-Quran dan hadis menggunakan pendekatan hermeneutika kritis. Analisa itu bertujuan untuk membuktikan secara meyakinkan adanya keselarasan antara Al-Quran dan hadis dalam mendeskripsikan konsep akhir zaman. Namun bila ternyata keduanya tidak selaras maka selanjutnya dilakukan analisis autentisitas terhadap kualifikasi riwayat hadis tentangnya melalui pendekatan analisis *isnād-cum-matn* (ICM). Berikut uraian penjelasan yang dimaksud;

1. *al-Fitan*

UAZ dalam narasi-narasi kajiannya di YouTube mengartikulasikan fenomena huru-hara akhir zaman dengan menggunakan istilah *al-fitan*. Pada dasarnya istilah tersebut dalam bahasa Arab merupakan bentuk plural dari kata "*fitnah*" (فتنة) yang secara leksikal bermakna "*al-ibtilā' wa al-ikhtibār*" (cobaan dan ujian).[6] Muḥammad al-Jurjānī mengartikulasikan term tersebut sebagai "*Mā yatabayyan ḥāl al-insān min al-khair wa asy-syār*" (penjelasan keadaan manusia tentang baik dan buruk).[7] Ibn Manẓūr menyatakan masyarakat Arab pada abad ke-7 Masehi mengartikulasikannya sebagai proses penyaringan emas atau perak melalui pembakaran, hingga terpisah antara yang berkualitas baik dan yang buruk.[8]

Bila ditelisik di dalam redaksi Al-Quran, maka ditemukan bahwa artikulasi istilah *al-fitan* memiliki ragam derivasi makna dalam konteks yang berbeda-beda. Informasi itu dapat ditemukan dalam kitab *Al-Wujūḥ wa an-Naẓā'īr* karya Muqātil bin Sulaimān al-Balikhī. Dia merangkum sebanyak 12 varian makna dalam Al-Quran tentangnya, sebagai berikut;[9]

---

dalamnya terdapat kata kunci yang dapat ditelusuri untuk memahami pesan substansinya. Kata kunci inilah yang dapat membuka sebuah informasi yang tersurat dan tersirat. Baca, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Al-Markaz aṡ-Ṡaqāfī al-'Arabī, Dār al-Baiḍā,' 2014), 177-179.

[6] Aḥmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lugah*, ed. 'Abd as-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Islāmiyyah, 1990), Vol. 4, 472.

[7] 'Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *At-Ta'Rīfāt*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Rabī, 1985), 1575.

[8] Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1410), Vol. 13, 317.

[9] Muqātil bin Sulaimān al-Balīkhī, *Al-Wujūh wa an-Naẓāir fī Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Hātim Ṣālih ad-Ḍāman, Cet. I. (Dubai: Markaz Jāmi'ah al-Mājid li Ṡiqāfah wa at-Turāṡ, 2006), 63-65.

Tabel 5:
Makna *al-Fitan* dalam Al-Quran

Makna	Arti	Surah
Asy-Syirk	Kemusyrikan	QS. *al-Baqarah*/2:191 dan 193
Al-Kufr	Menutup keimanan kepada Allah	QS *Āli Imrān*/3:7, QS. *at-Taubah*/9:48-49, QS. *an-Nūr*/: 63, dan QS. *al-Ḥadīd*/57:14
Al-Balā'	Musibah	QS. *Tāha*/20:40, *al-'Ankabūt*/29:2-3, QS. *ad-Dukhān*/44:17
Al-'Azāb fi ad-dunyā	Siksaan di dunia	QS. *an-Naḥl*/16:110 dan *al-'Ankabūt*/29:10
Al-Ḥarq bi an-Nār	Siksaan api neraka	QS. *aż-Żāriyāt*/51:13 dan QS. *al-Burūj*/85:10
Al-Qatl	Perang	QS. *an-Nisā'*/4:101 dan QS. *Yūnus*/10:83
Aṣ-Ṣadd	Menghalangi	QS. *al-Isrā'*/17:73, dan QS. *al-Mā'idah*/5:49
Aḍ-Ḍalālah	Kesesatan	QS. *aṣ-Ṣāffāt*/37:162 dan QS. *al-Mā'idah*/5:41
Al-Ma'żirah	Alasan dari sebuah jawaban	QS. *al-An'ām*/6:23
Al-Imtiḥān	Ujian	QS. *al-An'ām*/6:85 dan QS. *al-Mumtaḥanah*/60:5
Al-Majnūn	Orang-orang yang tidak waras	QS. *al-Qalam*/68:6

Seluruh artikulasi makna *al-fitan* dalam tabel tersebut tidak satupun sesuai dengan konsep akhir zaman sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat. *Al-Fitan* dalam terminologi para *millenarian* Muslim ditempatkannya sebagai artikulasi peristiwa huru-hara politik sebagai bagian dari tanda-tanda yang mendahului datangnya hari kiamat.[10]

---

[10] Khālid Muḥmmad asy-Syarmān and Sa'īd Muḥammad Bawa'inah, "Aḥadīś al-Fitan Mafhūmihā wa at-Taṣnīf fīhā wa Qīmatuhā al-'Ilmiah wa Qawā'id Fahmihā," *Al-Majallah al-Urduniyah fī ad-Dirāsāt al-Islāmiyah* Vol. 12, no. 4 (2016): 127–149.

Pembahasan sebelumnya (bab III) telah dijelaskan bahwa setidaknya embrio dari istilah “Fitnah Akhir Zaman” mulai digunakan oleh umat Islam setelah tragedi terbunuhnya ‘Usmān bin ‘Affān. Selain itu, Filiu dan DeBevoise juga menyimpulkan dalam penelitian mereka bahwa term *al-fitan* tampaknya lahir sebagai dampak dari peristiwa *Fitnat al-Kubrā’*.[11] Klaim itu dapat dilihat dari salah satu kutipan riwayat hadis yang bersumber dari Ḥużaifah bin al-Yaman sebagai berikut;

”عَنِ الأَعْمَشِ، قَالَ: حَدَّثَنِي شَقِيقٌ، قَالَ: سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الفِتْنَةِ، قُلْتُ أَنَا كَمَا قَالَهُ: قَالَ: إِنَّكَ عَلَيْهِ أَوْ عَلَيْهَا لَجَرِيءٌ، قُلْتُ: فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ، تُكَفِّرُهَا الصَّلاَةُ وَالصَّوْمُ وَالصَّدَقَةُ، وَالأَمْرُ وَالنَّهْيُ، قَالَ: لَيْسَ هَذَا أُرِيدُ، وَلَكِنِ الفِتْنَةُ الَّتِي تَمُوجُ كَمَا يَمُوجُ البَحْرُ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْهَا بَأْسٌ يَا أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ، إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا، قَالَ: أَيُكْسَرُ أَمْ يُفْتَحُ؟ قَالَ: يُكْسَرُ، قَالَ: إِذًا لاَ يُغْلَقَ أَبَدًا، قُلْنَا: أَكَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ البَابَ؟ قَالَ: نَعَمْ، كَمَا أَنَّ دُونَ الغَدِ اللَّيْلَةَ، إِنِّي حَدَّثْتُهُ بِحَدِيثٍ لَيْسَ بِالأَغَالِيطِ فَهِبْنَا أَنْ نَسْأَلَ حُذَيْفَةَ، فَأَمَرْنَا مَسْرُوقًا فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: البَابُ عُمَرُ.“[12]

(Dari al-A‘māsy berkata: Syaq̄iq telah menceritakan kepadaku, dia berkata: saya telah mendengar Ḥużaifah berkata: Ketika kami duduk bersama ‘Umar RA, kemudian dia berkata: Adakah di antara kalian yang menghafal sabda Rasulullah SAW tentang *al-fitnah*? Saya [Ḥużaifah] berkata saya, sebagaimana yang dikatakannya, berkata [‘Umar] sesungguhnya engkau termasuk pemberani. Aku [Ḥużaifah] berkata *fitnah* seorang laki-laki terhadap keluarganya, hartanya, anak-anaknya, dan budaknya, diampuni oleh Allah melalui shalat, puasa, sedekah, memerintahkan kepada kebaikan, melarang kepada kemungkaran. Dia berkata [‘Umar], bukan yang ini aku inginkan, akan tetapi *al-fitnah* yang terkait dengan gelombang seperti ombak di lautan. Dia berkata [Ḥużaifah] tidak ada masalah [yang demikian itu] bagimu wahai *Amīr al-Mu’minīn*.

[11] Jean-Pierre Filiu dan M. B. DeBevoise, *Apocalypse in Islam* (Berkeley, CA: University of California Press, 2011), 13.

[12] Hadis no. 3586, “*Bāb ‘Alāmāt an-Nubuwah fi al-Islām*”, Muḥammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī al-Ja‘fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*, ed. Muḥammad Zuhair bin an-Naṣīr, (Beirut: Dār Ṭawq wa an-Najāh, 2002), Vol. 4, 196.

Sesungguhnya di antaramu dan di antaranya terdapat sebuah pintu yang tertutup. Dia berkata [‘Umar] pintu itu dibuka atau dirusak? Dia [Ḥużaifah] berkata dirusak. Dia [‘Umar] berkata, jika demikian pintu itu tidak akan ditutup selamanya. Kami berkata, apakah ‘Umar mengetahui pintu itu? Dia [Ḥużaifah] menjawab ya, sebagaimana adanya besok hari setelah malam. Sesungguhnya aku meriwayatkan cerita ini tanpa penyimpangan di dalamnya. Lalu kami sungkan untuk bertanya kepada Ḥużaifah, maka kami memohon kepada Masrūq, maka dia bertanya kepadanya [tentang pintu yang dimaksud], Ḥużaifah menjawab bahwa pintu itu adalah ‘Umar.)

Riwayat ini menunjukkan dialog yang terjadi antara Ḥużaifah kepada para muridnya. Dialog itu menceritakan ulang kisahnya dengan ‘Umar bin Khaṭṭāb yang saat itu hendak mengomfirmasi sebuah riwayat terkait peristiwa *al-fitan*. Ketika ‘Umar menanyakan tentang riwayat tersebut kepada para sahabat yang hadir saat itu, hanya Ḥużaifah bin al-Yaman yang mengajukan diri untuk menjawabnya. Pada awalnya, Ḥużaifah sendiri keliru dalam menjelaskan term *al-fitan* yang dikehendaki oleh ‘Umar. Artikulasi *al-fitan* yang pertama dipahami oleh Ḥużaifah persis seperti artikulasi yang sesuai dengan makna redaksi Al-Quran (QS. *al-An‘ām*/6:85), namun ternyata makna *al-fitan* yang diinginkan oleh ‘Umar saat itu adalah konteks huru-hara politik di kalangan internal umat Islam.

Sejak saat itulah istilah *Al-fitan* diartikulasikan oleh umat Islam sebagai pertikaian internal yang saling mendiskreditkan otoritas tokoh politik di antara mereka.[13] Padahal di dalam redaksi Al-Quran term itu sama sekali tidak murujuk pada artikulasi tersebut. Term *al-fitan* bahkan terus mengalami evolusi makna. Pada abad ke-3 Hijriyah, Abū Nu‘aim bin Ḥammād juga mengartikulasikan term tersebut ke dalam representasi kondisi sosial yang mencekam seperti peristiwa krisis ekonomi, huru-hara politik, kesenjangan sosial, hingga hubungan eksternal umat Islam dengan agama-agama lainnya.[14] Hal itu dapat dilihat dari diletakkannya istilah itu dalam karyanya *Al-Fitan* pada *Bāb Mā-kāna min Rasūlillāh Ṣallallāhu ‘Alaihi wa Sallam min At-Taqaddumi wa min Aṣḥābih Ba‘dahu fi al-Fitan al-latī Hiya Kānah*

---

[13] Rajab bin al-Ḥasan, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Maktabah Dār at-Taḥqīq al-Ḥaramain (Cairo: Maktabah al-Gurabā’ al-Aśriyyah, 1996), Vol. 4, 201.

[14] David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (New Jersey: The Darwin Press, 2002), 20.

(bab informasi dari Rasulullah SAW terkait masa depan dan sahabat-sahabatnya yang mengiringi terjadi peristiwah *al-fitan* yang nyata telah terjadi).[15] Demikian halnya pada bab yang lainnya, Abū Nu'aim juga mengartikulasikan *al-fitan* sebagai *al-ẓulm* atau kegelapan sehingga cenderung diasosiasikannya sebagai peristiwa huru-hara politik.[16] Sejak saat itulah terminologi *al-fitan* dipahami oleh umat Islam melekat sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat. Berdasarkan temuan itu maka telah terbukti bahwa makna *al-fitan* dalam Al-Quran berbeda dengan makna *al-fitan* dalam sebagian riwayat-riwayat hadis.

2. *As-Sā'ah*

Term "*as-sā'ah*" disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 45 kali dalam 21 surah di 26 ayat.[17] Jika dikelompokkan secara tematik maka term ini mengandung sembilan makna umum yaitu; *pertama*, keyakinan akan kedatangannya; *kedua*, kedatangannya yang semakin dekat; *ketiga*, kedatangannya yang secara tiba-tiba; *kelima*, kedatangannya hanya diketahui oleh Allah; *keenam*, keraguan manusia tentangnya; *ketujuh*, siksaan Allah di hari kiamat; *kedelapan*, penyesalan bagi orang-orang yang tidak meyakininya; dan *kesembilan*, peristiwa alam saat terjadinya hari kiamat. Namun demikian kesembilan tema ini tercakup dalam konteks ruang lingkup pembahasan eskatologi.

Jika ditelusuri term *as-sā'ah* dalam riwayat-riwayat hadis, maka hasilnya dapat dikategorikan ke dalam dua makna besar yaitu; *pertama*, riwayat hadis yang menggunakan term *as-sā'ah* sebagai makna hari kiamat atau kehancuran alam semesta. *Kedua*, term "*as-sā'ah*" sebagai makna metafor yang berarti kematian atau kehancuran suatu kelompok. Kategori yang pertama biasanya muncul dalam riwayat-riwayat hadis yang mengutip ayat-ayat Al-Quran pada bagian akhir redaksinya. Riwayat-riwayat hadis semacam itu dapat dikategorikan sebagai bentuk penafsiran Rasulullah SAW. Adapun

---

[15] Abū 'Abdillāh Nu'aim bin Ḥammād al-Marwazī, *Al-Fitan*, ed. Suhail Zakkār (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), Vol. 1, 44.

[16] *Ibid*, 13-24.

[17] QS. *al-An'ām*/6:31, QS. *al-A'rāf*/7:187, QS. *Yūsuf*/12:107, QS. *Ibrāhīm*/14:18, QS. *an-Naḥl*/16:77, QS. *az-Zukhrūf*/43:66, QS. *al-Kahfi*/18:21, QS. *Maryam*/19:75, QS. *Ṭāhā*/20:15, QS. *al-Ḥajj*/22:1, 7 dan 55, QS. *al-Furqān*/25:11, QS. *Luqmān*/31:34, QS. al-Aḥzāb/33:63, QS. *Saba'*/34:33, QS. *Gāfir*/40:59, QS. *asy*-Syūrā/42:17-18, QS. *az-Zukhrūf*/43:66 dan 85, QS. *al-Jāsiyah*/45:27 dan 32, QS. *Muḥammad*/47:18, QS. *al-Qamar*/54:1, QS. *an-Nāzi'āt*/79:42.

kategori yang kedua pada umumnya bukan bagian dari redaksi wahyu, melainkan hanya berupa ijtihad atau strategi Rasulullah SAW untuk memudahkan audiensnya memahami makna *as-sā‘ah*. Namun ijtihad Rasulullah SAW itu tidak sampai menyelisihi paradigma atau makna substansi redaksi Al-Quran. Meskipun demikian, kategori yang pertama tersebut tampaknya tidak banyak ditemukan di dalam riwayat-riwayat hadis. Berikut salah satu contoh kutipan riwayat hadis yang termasuk dalam kategori tersebut;

”حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَإِذَا رَآهَا النَّاسُ آمَنَ مَنْ عَلَيْهَا، فَذَاكَ حِينَ: لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ [الأنعام: 158] “[18].

> (Abū Hurairah RA telah menceritakan kepada kami bahwa Rasulullah SAW bersabda: Hari kiamat tidak akan datang hingga matahari terbit dari arah Barat, maka jika manusia menyaksikannya, maka mereka beriman kepadanya [hari kiamat], itulah *Ḥīn:* ‘Tidaklah bermanfaat keimanan bagi seseorang jika imannya sebelum peristiwa itu mereka’ [QS. al-An‘ām/6:158]).

Riwayat ini menunjukkan makna *as-sā‘ah* masih tetap dalam lingkup konteks eskatologi karena riwayat tersebut mendeskripsikan peristiwa saat dimulainya hari kiamat bukan dalam konteks akhir zaman. Penting untuk dipahami bahwa tidak semua interaksi Rasulullah kepada audiensnya dapat diklaim sebagai bagian dari redaksi wahyu, sebab Rasulullah SAW terkadang berijtihad untuk menentukan suatu perkara khususnya pada perkara yang bersifat duniawi.

Muḥammad bin Abū Syuhbah menetapkan dua syarat mutlak sebagai parameter digolongkannya riwayat-riwayat hadis sebagai bagian dari redaksi wahyu yaitu; *pertama*, riwayat hadis yang menjelaskan keumuman dari redaksi Al-Quran atau memiliki keterhubungan dengan penjelasannya. Hal itu didasarkannya pada redaksi QS. *al-Ḥasyar*/59:7 “*...Wa-mā ātakum ar-rasūl fa-khużuh wa mā nahākum ‘anh fa-intahūh....*”. *Kedua*, riwayat hadis yang tidak

---

[18] Hadis no. 4635, “*Bāb Lā Yanfa‘ Nafsan Īmānuhā*.” Muslim bin Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim: Al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl Ilā Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaih wa Sallam*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṡ al-‘Arabī, 2010), Vol. 1, 137.

bertentangan dengan makna *bāṭiniyah* atau spirit Al-Quran pada tema tertentu.[19]

Riwayat-riwayat hadis yang bersifat ijtihadi biasanya digunakan oleh Rasulullah SAW untuk mengalihkan pertanyaan-pertanyaan audiens yang dihadapinya dengan menggunakan representasi *kināyah* atau metafor. Dalam beberapa kasus hal itu dilakukannya ketika menghadapi tipologi audiens dari kalangan masyarakat Arab Badui. Kasus tersebut dapat dilihat dalam kutipan riwayat berikut;

”عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ الْأَعْرَابُ إِذَا قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلُوهُ عَنِ السَّاعَةِ: مَتَى السَّاعَةُ؟ فَنَظَرَ إِلَى أَحْدَثِ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ، فَقَالَ: إِنْ يَعِشْ هَذَا، لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ، قَامَتْ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ.“[20]

(Dari ‘Ā’isyah, berkata: sekelompok orang Arab Badui datang menghadap Rasulullah SAW untuk menanyakan tentang hari kiamat: kapankah *as-sā‘ah*? maka Rasulullah memperhatikan orang yang paling muda di antara mereka, lalu Rasulullah bersabda: apabila pemuda ini masih hidup di usia tuanya, maka pada saat itu kiamat kalian telah terjadi.)

”عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ؟ قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُنَيْهَةً، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى غُلَامٍ بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ أَزْدِ شَنُوءَةَ، فَقَالَ: إِنْ عُمِّرَ هَذَا، لَمْ يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ قَالَ: قَالَ أَنَسٌ: ذَاكَ الْغُلَامُ مِنْ أَتْرَابِي يَوْمَئِذٍ.“[21]

(Dari Anas bin Mālik, sesungguhnya seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah SAW berkata: kapankah *as-sā‘ah* terjadi? Anas bin Mālik berkata: maka Rasulullah terdiam sejenak, kemudian melihat ke arah anak kecil di antara mereka dari *Azdi Syunū’ah*, maka Rasulullah menjawab: jika anak ini masih hidup di usia tuanya hingga kiamat terjadi. Anas bin Mālik berkata: anak kecil itu sebaya denganku saat itu).

Kedua riwayat tersebut menunjukkan term *as-sā‘ah* diartikulasikan oleh Rasulullah bukan dalam konteks hari kiamat sebagai peristiwa kehancuran alam semesta. Rasulullah justru

---

[19] Muḥammad bin Abū Syuhbah, *Difā‘ ‘an as-Sunnah wa Radd Syubh al-Mustasyrikīn wa al-Kitāb wa al-Mu‘āṣirīn*, Cet. II. (Cairo: Mujammā‘ al-Buḥūś al-Islāmiah, 1985), 16-17.

[20] Hadis no. 2952, “*Bāb Qurb as-Sā‘ah*.” An-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Vol. 4, 2269.

[21] Hadis no. 2953, “*Bāb Qurb as-Sā‘ah*,” *Ibid*, Vol. 4, 2277.

cenderung mengartikulasikannya dalam konteks kematian individu atau kehancuran suatu kelompok. Sejalan dengan hal itu, Muḥammad bin Ismā'īl al-Muqaddam dalam *Fiqh Asyrāṭ as-Sā'ah* juga menjelaskan makna term *as-sā'ah* dalam dua riwayat tersebut bermakna kiamat dalam arti kematian, bukan kiamat dalam arti hari kehancuran alam semesta.[22] Dengan demikian, term *as-sā'ah* bagi audiens saat itu bermakna usia mereka di dunia tidaklah lama, sehingga makna kiamat bagi mereka adalah kematian. Ijtihad Rasulullah semacam ini walaupun bukan bagian dari sumber wahyu namun tidak menyelisihi paradigma wahyu yang termuat dalam redaksi-redaksi Al-Quran.

Pada kasus lainnya ditemukan beberapa riwayat hadis yang memperlihatkan ekspresi ketidaknyamanan Rasulullah SAW terhadap pertanyaan-pertanyaan tentang waktu datangnya *as-sā'ah*. Kasus tersebut dapat dilihat dalam salah satu kutipan riwayat berikut;

"عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ البَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ؟ قَالَ: وَيْلَكَ، وَمَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟...."[23]

> (Dari Anas: sungguh seorang laki-laki dari golongan badui mendatangi Rasulullah SAW maka dia berkata: Wahai Rasulullah, kapankah *as-sā'ah* terjadi? Rasulullah menjawab: celakalah engkau, apa yang telah engkau persiapkan?).

Kutipan riwayat hadis tersebut menunjukkan pertanyaan tentang waktu datangnya *as-sā'ah* terus berulang kali diajukan oleh umat Islam pada saat turunnya wahyu. Berulangnya pertanyaan-pertanyaan itu hingga Rasulullah SAW pada saat menjelang hayatnya mengingatkan kepada para sahabatnya untuk tidak menyibukkan diri dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut. Peristiwa ini terekam dalam sebuah riwayat hadis yang bersumber dari Ibn Juraij dengan mengutip pernyataan Jābir bin 'Abdillāh sebagai berikut;

"قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ: تَسْأَلُونِي عَنِ

---

[22] Al-Muqaddam, *Fiqh Asyrāṭ As-Sā'ah*, 291.

[23] Hadis no 6167, "*Bāb Mā Jā'a fī Qau ar-Rajul Waylak.*" Al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8, 39.

السَّاعَةِ؟، وَإِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللهِ، وَأُقْسِمُ بِاللهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ تَأْتِي عَلَيْهَا مِائَةُ سَنَةٍ.“[24]

(Ibn Juraij berkata, saya diceritakan oleh Abū Zubair, bahwasanya dia telah mendengarkan Jābir bin ‘Abdullāh berkata: saya telah mendengar Rasulullah SAW bersabda sebulan sebelum beliau wafat: kalian bertanya kepadaku tentang *as-sā‘ah*? Ketahuilah, bahwasanya pengetahuan tentangnya hanyalah di sisi Allah. Saya bersumpah demi Allah, tidak ada manusia yang akan hidup di dunia hari ini, setelah 100 tahun).

Kutipan riwayat hadis ini sama sekali tidak merepresentasikan spekulasi terhadap prediksi Rasulullah SAW terkait terjadinya hari kiamat 100 tahun setelah riwayat itu diucapkannya. Sebab bila hal itu yang dimaksudkannya, maka akan kontradiktif dengan dua kalimat yang digaris bawahi dalam redaksi riwayat tersebut. Akan tetapi pernyataan tersebut dapat dipahami sebagai bentuk respons Nabi kepada para sahabatnya. Pernyataan Rasulullah SAW seolah-olah menjelaskan bahwa “jika kalian selama ini terus menerus menanyakan tentang waktu datangnya *as-sā‘ah*, maka ketahuilah perkara itu murni hanya pengetahuan prerogatif Allah. Dengan demikian, tidak akan ada lagi dari kalian (para sahabat yang hadir pada saat itu) yang hidup 100 tahun setelah hari ini.” Kekhawatiran ini bisa jadi peringatan dari Rasulullah SAW kepada para sahabat di akhir hayatnya agar mereka tidak lagi terus menerus berspekulasi tentangnya, termasuk mencari tahu informasi terkait hal itu di luar dari sumber otoritatas wahyu.

Walaupun demikian, ditemukan beberapa riwayat hadis yang secara eksplisit mengartikulasikan term *as-sā‘ah* di luar dari konteks makna yang digunakan di dalam redaksi Al-Quran. Riwayat-riwayat yang dimaksud menguraikan informasi detail secara spesifik tentang waktu, tempat, atau objek tertentu tentang tanda-tanda hari kiamat. Berikut kutipan salah satu riwayat yang dimaksud;

---

[24] Hadis no. 2538, “*Bāb Lā Ta’ti Mi’ah Sanah*,” An-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Vol. 4, 1966.

”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَحْسُرَ الْفُرَاتُ عَنْ جَبَلٍ مِنْ ذَهَبٍ، فَيَقْتَتِلُ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَيُقْتَلُ مِنْ كُلِّ عَشَرَةٍ تِسْعَةٌ.“[25]

(Dari Abī Hurairah berkata: Rasulullah SAW bersabda: Kiamat tidak akan terjadi hingga Sungai Eufrat mengering yang darinya muncul gunung emas. Maka berperanglah manusia karenanya, kemudian terbunuhlah setiap 9 dari 10 orang di dalamnya).

Pada bagian redaksi riwayat ini terdapat ungkapan yang menunjukkan informasi bahwa pada saat Sungai Eufrat mengalami kekeringan maka pada saat itu akan muncul gunung emas di dalamnya. Gunung emas itulah yang akan menjadi objek pertikaian manusia hingga memicu terjadinya perang di akhir zaman. Sebagian ulama kritikus hadis mengartikulasikannya sebagai isyarat *kināyah* bukan sebagai emas dalam arti yang sesungguhnya, melainkan juga dapat dipahami sebagai minyak (*żahab al-aswad*). Akan tetapi, sebagian ulama juga ada yang mengartikulasikannya sebagai isyarat yang nyata sesuai makna leksikalnya.[26] Momentum itulah yang mereka gunakan untuk mengonstuksi wacana perang di akhir zaman dalam rangka memperebutkan gunung emas. Namun demikian, artikulasi apapun yang digunakan untuk memahami redaksi riwayat tersebut tetap saja tidak bersesuaian dengan redaksi Al-Quran. Dengan demikian uraian tersebut menunjukkan artikulasi term *as-sā‘ah* juga membuktikan adanya distingsi makna konseptual antara redaksi Al-Quran dan riwayat hadis.

3. *Asyrāṭ as-Sā‘ah*

Penelitian ini telah menelusuri eksistensi term *asyrāṭ as-sā‘ah* dalam redaksi ayat-ayat Al-Quran. Hasil penelusuran membuktikan term tersebut hanya ditemukan dalam satu ayat, yaitu; QS. *Muḥammad*/47:18. Ayat ini menyebutkan term tersebut termasuk bagian dari deskripsi hari kiamat. Berikut kutipan redaksi ayat yang dimaksud tersebut;

[25] Hadis no. 4046, “*Bāb Asyrāṭ as-Sā‘ah*.” Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Syu‘aib al-Arna’ūṭ (Beirut: Dār ar-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009), Vol. 5, 171.

[26] Abū ‘Ubaidah Masyhūr bin Ḥasan bin Maḥmūd Āli Salmān, *Al-‘Irāq fī Aḥādīṡ wa Āṡār al-Fitan* (Dubai: Maktabah al-Furqān, 2004), Vol. 2, 556.

”فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ **بَغْتَةً** **فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا** فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ.“

(Apa lagi yang mereka [orang kafir] tunggu-tunggu selain hari kiamat yang akan datang kepada mereka secara tiba-tiba karena tanda-tandanya sungguh telah datang? Maka, apa gunanya [kesadaran] mereka apabila [hari kiamat] itu sudah datang?).[27]

Redaksi ayat tersebut menyebutkan term *asyrāṭ* yang memiliki hubungan kuat dengan artikulasi term *as-sā‘ah*. Pada bagian awal redaksi ayat ditemukan ungkapan “*Fa-hal yanẓurūn illā as-sā‘ah an ta’tīhim bagtatan,*” yang menunjukkan sanggahan terhadap berbagai pertanyaan tentang *as-sā‘ah* saat Al-Quran diturunkan. Dalam redaksi tersebut juga ditemukan diksi “*bagtatan*” yang bermakna munculnya sesuatu secara tiba-tiba. Term ini disebutkan di dalam Al-Quran sebanyak 14 kali yang seluruhnya menunjuk pada penegasan waktu datangnya hari kiamat secara tiba-tiba.[28] Selain itu *bagtatan* juga dipahami oleh masyarakat Arab khususnya pada abad ke-7 Masehi sepadan dengan kata “*faj’ah*” atau “*faltah*” yang berarti sesuatu yang muncul secara mengagetkan atau di luar dari dugaan manusia.[29] Masyarakat Arab menggunakan istilah tersebut ketika merujuk pada sebuah peristiwa di luar dari perencanaan mereka atau sebab yang tampak. Misalnya, seseorang yang meninggal tanpa didahului sakit sehingga berita tentangnya mengagetkan.[30] Hal itu dapat dilihat dalam salah satu contoh kutipan syair *jāhilī* sebagai berikut;

”ولكنهم ماتوا ولم أدر بغتة... وأعظم شيء حين يفجؤك البغت.“[31]

(Akan tetapi mereka meninggal secara tiba-tiba...hal yang paling dahsyat ketika sesuatu mengagetkanmu secara mendadak).

---

[27] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*, ed. Muchlis Muhammad Hanafi et al., Edisi Peny. (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 743.

[28] QS. *al-An‘ām*/6:31, 44, dan 47; QS. *al-A‘rāf*/7: 95 dan 187; QS. *Yūsuf*/12:107; QS. *an-Anbiyā’*/21:40; QS. *al-Ḥajj*/22:55; QS. *asy-Syu‘ārā’*/26:202; QS. *al-‘Ankabūt*/29:53; QS. *ar-Rūm*/39:55; QS. *az-Zukhrūf*/43:66; QS. *Muḥammad*/47:18.

[29] Abū Ibrāhīm Isḥāq bin al-Ḥusain Al-Farābī, *Mu‘jam Dīwan al-‘Arab*, ed. Aḥmad Mukhtār ‘Umar (Cairo: Mu’assasah Dār asy-Sya‘b, 2003), 135.

[30] Abū al-faḍl, *Masyārik al-Anwār ‘alā Ṣiḥāḥ al-Āṡar* (Cairo: Dār at-Turāṡ, 2015), Vol. 1, 297.

[31] Abū al-‘Abbās al-Ḥalabī, *‘Umadat al-Ḥuffāẓ fī Tafsīr Asyrāf al-Alfāẓ*, ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn as-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), Vol. 1, 211.

Penegasan serupa terkait informasi tentang dekatnya hari kiamat juga diungkapkan di dalam redaksi ayat-ayat Al-Quran lainnya, seperti "*Iqtaraba li an-nās ḥisābuhum wahum fī gaflatin mu'ridūn*." (QS. *al-Anbiyā'*/21:1); "*...Wa mā yudrīka la'llā as-sā't takūn qarīban*." (QS. *al-Aḥzāb*/33:63); "*Innahum yaraunahu ba'īdan, wa narāhu qarīban*." (QS. *al-Ma'ārij*/70:6-7), dan redaksi ayat-ayat sejenisnya. Ayat-ayat tersebut secara tegas menempatkan waktu hari kiamat yang telah dekat. Penekanan itu juga diperkuat melalui riwayat hadis yang masyhur, yaitu "*Bu'iṡtu anā wa as-sā'ah ka-hātain wayusyīr bi-'iṣba'aih....*"[32] Hadis ini juga menjadi legitimasi bahwa waktu datangnya hari kiamat telah sangat dekat. Oleh karena itu, bagaimana mungkin Al-Quran di satu ayat menegaskan kedatangan hari kiamat secara tiba-tiba, namun juga diartikulasikan memiliki tanda-tanda? dengan demikian maka term *asyrāṭ* dalam redaksi ayat tersebut penting untuk dielaborasi lebih lanjut.

Al-Quran mendeskripsikan informasi tentang status waktu datangnya hari kiamat mayoritas diawali dengan ungkapan pertanyaan. Misalnya dalam QS. *al-A'rāf*/7:187 yang didahului frase "*Yas'alūnaka 'an as-sā'ah....*", ungkapan ini menunjukkan ayat tersebut turun untuk merespons pertanyaan-pertanyaan perihal tanda-tanda hari kiamat. Imam az-Zamakhsyarī mengklasifikasi jenis audiens yang dihadapi oleh nabi Muhammad ketika ditanya tentang tanda-tanda hari kiamat. *Pertama*, pertanyaan dari audiens yang menolak eksistensi hari kiamat; *kedua*, pertanyaan dari audiens yang hendak menguji status kenabiannya dengan melakukan konfirmasi antara pengetahuan penanya dengan informasi yang diketahui oleh nabi Muhammad SAW.[33] Kedua audiens itu diperjelas oleh Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā dalam *Tafsīr al-Manār*. Mereka menyatakan jenis audiens yang pertama dari golongan masyarakat Arab Quraisy di Mekah, sedangkan audiens yang kedua dari golongan *Ahl al-Kitāb* (Yahudi dan Nasrani) di Madinah.[34]

Menanggapi pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan itu, Al-Quran justru mengarahkan Nabi Muhammad SAW untuk menjawabnya dengan tegas menggunakan ungkapan "*Innamā 'ilmuhā*

---

[32] Hadis no. 6504, "*Bāb Qaul an-Nabī Ṣallallāhu 'ailaih wasallām 'Bu'iṡtu anā wa as-sa'ah ka-hātain*'" Al-Ja'fī, *Ṣahīh al-Bukhārī*, Vol. 8, 105.

[33] Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1986), Vol. 2, 183.

[34] Muḥmmad 'Abduh dan Muḥammad Rāsyīd Riḍā, *Al-Manār: Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*, (Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), Vol. 9, 388.

‘inda Rabbī....”. Ungkapan ini sebagai representasi jawaban penegasan terhadap hak prerogatif Allah tentangnya. Selain itu, di ayat yang lain juga ditemukan ungkapan “*Yas’lūnaka ka’annaka ḥafiyun ‘anhā*,” yang menegaskan audiens yang bertanya saat itu mengira Nabi Muhammad SAW mengetahui tanda-tandanya, sehingga diperintahkanlah kepadanya untuk menjawab “*Innamā ‘ilmuhā ‘indallāh.*” Dengan demikian, jawaban tersebut secara tidak langsung menunjukkan bahwa Al-Quran sendiri menyangkal tuduhan-tuduhan mereka mengklaim Nabi Muhammad SAW sebagai penyihir yang dapat mengetahui informasi gaib tentang masa depan. Dengan tidak adanya informasi detail di dalam Al-Quran tentang perkara masa depan (tanda-tanda hari kiamat) maka dengan sendirinya tuduhan itu terbantahkan. Oleh karena itu, rangkaian ungkapan tersebut sebagai bentuk penegasan bahwa Rasulullah SAW sendiri tidak memiliki otoritas pengetahuan tentang perkara gaib atau tanda-tanda hari kiamat.

Selanjutnya ungkapan pada ayat “*Fa-qad jā’a asyrāṭuhā*” tampaknya menjadi frase kunci terkait informasi tentang eksistensi tanda-tanda hari kiamat dalam redaksi Al-Quran. Kata “*jā’a*” dalam ayat ini menggunakan bentuk kata kerja *māḍī* atau kata yang menunjuk pada peristiwa yang telah terjadi. Term ini didahului dengan “*qad*” yang menegaskan maknanya sebagai *at-taḥqīq*, atau yang menunjukkan kepastian telah munculnya tanda-tanda hari kiamat sejak ayat itu diturunkan.[35]

Senada dengan hal itu, al-Māturīdī menjelaskan ungkapan tersebut mengandung dualisme makna yaitu; *pertama*, bermakna pengetahuan tentang tanda-tanda hari kiamat; dan *kedua*, tanda-tanda hari kiamat telah muncul saat ayat tersebut diturunkan. Bila merujuk pada makna yang pertama, maka mustahil pengetahuan yang dimaksudkan itu dapat bermanfaat pada saat terjadinya kiamat secara tiba-tiba, sebab pada saat itu pintu taubat telah tertutup. Namun bila merujuk pada makna yang kedua, maka dapat dipahami bahwa tanda-tanda yang dimaksud adalah Nabi Muhammad dan Al-Quran itu sendiri. Keduanya berfungsi untuk menyampaikan pesan peringatan

[35] Muḥyiddīn Aḥmad bin Muṣṭafā Dawīsyī, *I‘Rāb Al-Qur’Ān Wa Bayānuh* (Beirut: Dār Irsyād, 1995), Vol. 9, 213.

kepada seluruh umat manusia tentang dekatnya waktu kedatangan hari kiamat.[36]

Ayat tersebut selanjutnya ditutup dengan kalimat "*Walākin akṡara an-nās lā ya'lamūn*." Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa walaupun Al-Quran telah menutup peluang bagi manusia untuk mengetahui waktu datangnya hari kiamat, tetapi akan ada saja sekelompok dari orang-orang yang terus menerus mencari tahu informasi tentangnya.

Uraian yang telah dijelaskan tersebut masih dalam konteks analisis redaksinya, sehingga penting pula dipahami konteks sosial historis yang melatari ayat tersebut diturunkan. Bila diperhatikan dalam catatan sejarah maka ditemukan informasi bahwa turunnya ayat-ayat terkait hari kiamat mayoritas terjadi pada periode awal dakwah Islam Mekah. Ayat-ayat tersebut turun untuk merespons tradisi masyarakat Arab yang menganut paham paganisme.

Para sejarawan telah mencatat konteks sosial masyarakat Arab sebelum datangnya Islam atau sebelum tahun 570 Masehi juga dikenal dalam sejarah Islam sebagai fase "*jahiliyah*". Philip K. Hitti menerjemahkan istilah itu sebagai masa kekosongan otoritas hukum, nabi, dan kitab suci. Gelar itu juga disematkan kepada mereka karena keyakinan paganisme yang kuat terhadap tradisi ramalan utamanya yang bersumber dari *Kuḥḥān* atau para peramal.[37]

Kedudukan peramal dalam tradisi masyarakat Arab saat itu memiliki kedudukan yang penting. Mereka juga dikenal sebagai orang-orang yang memiliki kemampuan multifungsi. Mereka dianggap sebagai tokoh agamawan, penyihir, *tabīb* yang juga sekaligus sebagai konsultan ekonomi, politik, hakim dan fungsi-fungsi sosial lainnya.[38] Kedudukannya pun dalam kelas sosial masyarakat Arab terbilang sebagai tokoh penting sehingga setiap suku memiliki minimal satu peramal atau lebih sebagai tempat mereka mengadu terkait perkara-perkara gaib atau masa depan.[39]

---

[36] Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī*, ed. Majdī Baslūm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), Vol. 9, 273-274. Baca juga, Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātih al-Gaib*, (Beirut: Dār Ihyā' at-Turaṡ al-'Arabī, 2000), Vol. 28, 51.

[37] Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Cet. 10. (London: Macmillah Education Ltd., 1989), 87-100.

[38] Jurjī Zaidān, *Tārikh Ādab Al-Lugat Al-'Arabiyah* (Beirut: Dār al-Maktabah al-Ḥayah, 1978), 181.

[39] 'Umar Sulaimān Al-Asyqar, *'Ālam as-Siḥir Wa Asy-Syu'Ūżah* (Omman: Dār an-Nafā'is, 1997), 275.

Masyarakat Arab saat itu sangat meyakini terhadap spekulasi dan prediksi yang diproduksi oleh *Kuhhān*, sehingga setiap petuah mereka digunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan perkara-perkara yang muncul di tengah masyarakat Arab.[40] Di antara nama-nama *Kuḥḥān* yang populer saat itu adalah Aus bin Rabī‘ah, Nufail bin ‘Abd al-‘Uzzā, Sawād bin Qārib ad-Dūsī, ‘Amrū bin Ju‘aid, Ibn Ṣayyād, dan lain sebagainya.[41] Tradisi ramalan itulah yang memengaruhi *mindset* masyarakat Arab kala itu, sehingga mereka terbiasa untuk mencari tahu tanda-tanda sebuah peristiwa yang akan terjadi di masa depan.

Sejalan dengan hal itu, al-Qāḍi ‘Iyāḍ dalam *Asy-Syifā’ bi-Ta‘rīf Ḥuqūq al-Muṣtafā* juga menyatakan bahwa semangat Al-Quran turun, selain untuk melemahkan *Syi’ir* atau sastra Arab *jāhilī* juga untuk menepis tradisi ramalan (sihir) yang telah mengakar dalam struktur sosial masyarakat Arab.[42] Dengan demikian, cukup beralasan bila Al-Quran tidak merespons pertanyaan mereka terkait tanda-tanda waktu kedatangan hari kiamat. Tampaknya, tradisi ramalan inilah yang hendak direspons oleh wahyu saat itu.

Meskipun demikian, kondisi yang berbeda ditemukan di sebagian riwayat-riwayat hadis. Hal itu dapat dilihat pada salah satu kutipan riwayat hadis yang populer di kalangan umat Islam terkait eksistensi tanda-tanda hari kiamat. Riwayat ini ditransmisikan oleh Abū Hurairah dan direkam oleh para kolektor di banyak literatur hadis sebagai berikut;

”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَلُونِي، فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ، فَجَاءَ رَجُلٌ، فَجَلَسَ عِنْدَ رُكْبَتَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ،...مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَسَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا رَأَيْتَ الْمَرْأَةَ تَلِدُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ مُلُوكَ الْأَرْضِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ رِعَاءَ الْبَهْمِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ، ثُمَّ قَرَأَ: (إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ

[40] ‘Abd. ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1967), 125-126.

[41] ‘Abdul Karīm Asy-Syaibānī al-PAZarī Ibnu Aśīr, *Al-Kāmil fī at-Tarīkh*, Cet. IV. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, 2003), 219.

[42] Al-Qāḍī Abū al-Faḍl bin ‘Iyaḏ, *Asy-Syifā’ bi Ta‘rīf Ḥuqūq al-Muṣtafā*, ed. ‘Alī Muḥammad Al-Bajāwī (Beirut: Al-Kitāb al-‘Arabī, 1984), 526. Baca juga, Ibrāhīm Syamsuddīn, *Qaṣaṣ al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilimiyyah, 2002), Vol. 3, 231.

مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللهِ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. [لقمان: 34]) ....“[43]

(Dari Abī Hurairah, Rasulullah SAW bersabda: Bertanyalah kalian kepadaku. Namun, para sahabat segan bertanya kepadanya, maka hadirlah seseorang yang duduk dengan mendekatkan lututnya dengan lutut Rasulullah, kemudian dia berkata: Wahai Rasulullah...Kapankan hari kiamat datang? Rasulullah menjawab, tidaklah yang bertanya lebih mengetahui dari yang ditanya. Akan tetapi, aku akan menyampaikan kepadamu tanda-tandanya yaitu, bila kamu melihat budak wanita yang melahirkan tuannya, maka itulah tanda-tandanya. Jika engkau melihat orang-orang yang bertelanjang kaki, tuli dan bisu menjadi pemimpin di bumi, maka itulah tanda-tandanya. Jika engkau melihat para pengembala kambing berlomba-lomba meninggikan bangunan, maka itulah tanda-tandanya dalam lima tanda-tanda gaib itu, tidak ada yang mengetahuinya kecuali Allah, kemudian Rasulullah membacakan ayat ‘Sesungguhnya Allah memiliki pengetahuan tentang hari kiamat, menurunkan hujan, dan mengetahuai apa yang ada di dalam rahim. Tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui [dengan pasti] apa yang akan dia kerjakan besok. [Begitu pula] tidak ada seorang pun yang mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha teliti’[QS. *Luqmān*/31:34]).

Informasi penting yang dapat digali dari redaksi riwayat tersebut adalah sikap Rasulullah SAW yang walaupun menyebutkan beberapa indikasi dari tanda-tanda hari kiamat namun dengan tetap tidak mengklaimnya sebagai peristiwa yang pasti terjadi. Rasulullah SAW justru dengan tegas mengembalikan urusan kepastiannya itu kepada Allah. Hal itu dapat dilihat pada bagian akhir redaksi hadis dimana Rasulullah SAW mengutip QS. *Luqmān*/31:34. Ayat tersebut digunakan Rasulullah untuk menegaskan kepada para audiens yang hadir pada saat itu bahwa perkara tanda-tanda hari kiamat merupakan pengetahuan prerogatif Allah. Walaupun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat juga riwayat-riwayat hadis terkait tanda-tanda hari kiamat yang cenderung kontradiktif dengan makna

[43] Hadis no. 10, “*Bāb al-Islām mā huwa wa bayān khiṣālih*,” An-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 40.

substansi Al-Quran. Salah satu riwayat yang dimaksud adalah riwayat yang menjelaskan tentang status turunnya Nabi Isa di akhir zaman, berikut kutipan redaksi riwayat tersebut;"

"جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ، ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ: فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلام، فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لَنَا، فَيَقُولُ: لَا، إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أُمَرَاءُ، تَكْرِمَةَ اللَّهِ هَذِهِ الأُمَّةَ."[44]

(Jabir bin Abdullah berkata, saya mendengar Rasulullah bersabda, senantiasa akan ada dari umatku sekelompok orang di antara mereka yang berperang karena kebenaran, mereka akan memenangkannya hingga hari kiamat. Rasulullah juga bersabda, Saat Nabi Isa putra Maryam turun, lalu pemimpin mereka berkata, kemarilah, pimpinlah kami shalat. Nabi Isa berkata, Tidak, karena sesungguhnya sebagian dari kalian atas sebagian yang lainnya adalah pemimpin, sebagai bentuk kemuliaan dari Allah terhadap umat ini).

Riwayat ini merepresentasikan bahwa akan terjadi peperangan antara umat Islam dan musuh-mushnya karena memperjuangkan kebenaran. Pada saat itu peperangan akan melibatkan aktor-aktor akhir zaman di dalamnya. Aktor-aktor yang dimaksud adalah Imam Mahdi, Nabi Isa, dan Dajal. Adapun riwayat tersebut secara spesifik menyebut tentang kronologis turunnya Nabi Isa di akhir zaman untuk menolong pasukan Imam Mahdi ketika dikepung oleh Dajal dan pasukannya. Penting untuk diketahui bahwa perang akhir zaman merupakan peristiwa pertempuran antarumat beragama. Pertempuran itu melibatkan antara pasukan umat Islam yang dipimpin oleh Imam Mahdi dan Nabi Isa, sedangkan pasukan Yahudi dan Nasrani dipimpin oleh Dajal. Peristiwa perang itu oleh para *millenarian* Muslim ditempatkannya sebagai bagian dari peristiwa tanda-tanda hari kiamat atau mereka juga menyebutnya dengan istilah *al-fitan* dan *al-malāḥim*.

Persoalan yang mendasar kemudian adalah ketiga aktor tersebut sama sekali tidak disebutkan di dalam Al-Quran dalam konteks tanda-tanda hari kiamat. Bahkan nama Imam Mahdi dan Dajal sama sekali tidak disebutkan di dalam Al-Quran. Adapun penyebutan nama Nabi Isa yang kaitannya dengan konteks hari kiamat ditemukan dalam QS. *az-Zukhruf*/43:61-70. Akan tetapi para mufasir menanggapi

[44] Hadis no. 156, "*Bāb Nuzūl 'Isā ibn Maryam Ḥākiman,*" *Ibid,* Vol. 1, 137.

penafsiran ayat tersebut secara polemik khususnya ketika ayat tersebut dipahami sebagai legitimasi kepastian turunnya Nabi Isa di akhir zaman.

Menanggapi penafsiran QS. *az-Zukhruf*/43:61-70 tersebut, para mufasir terbagi ke dalam dua kelompok, yaitu kelompok mufasir *ṣalaf* (klasik) dan kelompok mufasir *khalaf* (modern). Kelompok mufasir yang pertama adalah mereka yang menggunakan ayat-ayat tersebut sebagai legitimasi atau *ḥujjah* terhadap eksistensi turunnya Nabi Isa di akhir zaman.[45] Kelompok ini lebih banyak menerapkan metode penafsiran *bi al-ma'ṡūr*. Mereka di antaranya; Imām aṭ-Ṭabarī, Jalāluddīn as-Suyūṭī, Muḥammad asy-Syinqitī, Nawāwī al-Bantānī, dan lain sebagainya. Kelompok mufasir yang kedua adalah mereka yang memahami bahwa ayat-ayat tersebut hanyalah refleksi dari penjelasan kisah dakwah Nabi Isa di masa lalu, bukan diproyeksikan untuk mengklaim turunnya Nabi Isa di akhir zaman atau menjelang hari kiamat.[46] Kelompok ini mayoritas menerapkan metode *bi ar-ra'yī* dalam karya literatur penafsiran mereka, di antaranya Muḥammad bin 'Asyūr, Fakhruddīn ar-Rāzī, az-Zamakhsyarī, dan lain sebagainya. Agar argumentasi mereka dapat dipahami secara komprehensif, maka berikut pembahasan tentang penafsiran QS. *az-Zukhruf*/43:61-70 berdasarkan representasi dari penafsiran kedua kelompok mufasir tersebut;

وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ [61] وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ [62] وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى **بِالْبَيِّنَاتِ** قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ **بِالْحِكْمَةِ** وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ [63] إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ [64] **فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ** مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ **يَوْمٍ أَلِيمٍ** [65] هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ [66].

---

[45] Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmī' al-Bayān fī Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalāh, 2000), Vol. 21, 631-635. Baca juga, Muḥammad bin 'Umar an-Nawāwī al-Bantānī, *Marāḥ Labīd li Kasyf ma'ānī Al-Qur'ān al-Majīd* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1997), Vol. 2, 387. Baca juga, Jalāluddīn As-Suyūṭī, *Ad-Dur Al-Manṡūr* (Beirut: Dār al-Fikr, 2011), Vol. 7, 387. Baca juga, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad Asy-Syinqitī, *Aḍwā'u al-Bayān fī Īḍāḥ Al-Qur'ān bi Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), Vol. 7, 128-137.

[46] Muḥammad aṭ-Ṭāhir bin Muḥammad bin 'Asyūr, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Tunis: Dār at-Tūnisiyah li an-Nasyr, 1984), 25, 246. Baca juga, Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātih al-Gaib*, (Beirut: Dār Ihyā' at-Turāṡ al-'Arabī, 2000), Vol. 27, 641. Baca juga, Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyaf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl*, Vol. 4, 262.

(“Sesungguhnya dia [Isa] itu benar-benar menjadi pertanda akan datangnya hari kiamat. Oleh karena itu, janganlah sekali-kali kamu ragu tentang (kiamat) itu dan ikutilah (petunjuk)-Ku. Ini adalah jalan yang lurus.[61] Janganlah sekali-kali kamu dipalingkan oleh setan. Sesungguhnya ia merupakan musuh yang nyata bagimu.[62] Ketika Isa datang membawa bukti-bukti yang nyata, dia berkata, ‘Sungguh, aku datang kepadamu dengan membawa hikmah dan untuk aku jelaskan kepadamu sebagian dari apa yang kamu perselisihkan. Maka, bertakwalah kepada Allah dan taatilah aku.[63] Sesungguhnya Allah, Dialah Tuhanku dan Tuhanmu. Sembahlah Dia! Ini adalah jalan yang lurus.’[64]. Golongan-golongan di antara mereka [Yahudi dan Nasrani] berselisih. Celaka lah orang-orang yang zalim [karena] azab pada hari yang sangat pedih [kiamat].[65] Tidaklah mereka [orang-orang kafir] menunggu, kecuali hari Kiamat yang datang kepada mereka secara tiba-tiba, sedangkan mereka tidak menyadari[-nya].[66]).[47]

Ayat ini dimulai dengan ungkapan “*Wa innahu la-‘ilm li as-sa‘ah,*”. Kata “*innahu*” dalam penggalan ungkapan tersebut menjadi fokus analisis oleh kedua kelompok mufasir (*ṣalaf* dan *khalaf*), khususnya terkait kembalinya kata ganti “*hu*” dalam ayat tersebut. Kelompok mufasir yang pertama mengklaim kata ganti tersebut kembali kepada Nabi Isa yang akan turun menjelang hari kiamat.[48] Adapun kelompok yang kedua mengklaim kata ganti itu justru kembali kepada Al-Quran, khususnya terkait informasi hari kiamat di dalamnya.[49]

Selain kata “*Innahū*” tersebut, frase “*la*-‘*ilmun li as-sā‘ah*” dalam ayat tersebut juga menuai perbedaan bacaan dari kedua kelompok mufasir tersebut. Kelompok yang pertama cenderung mengikuti bacaan ‘Abdullāh ibn ‘Abbās “*la-‘alamun*” yang bermakna tanda dalam konteks hari kiamat, dalam hal ini tanda yang dimaksud adalah turunnya Nabi Isa.[50] Adapun kelompok mufasir yang kedua menjelaskan ungkapan “*la-‘ilmun*” kembali kepada Al-Quran,

[47] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Al-Qur’an Dan Terjemahannya*, 719-720.

[48] Aṭ-Ṭabarī, *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*, Vol. 21, 631-633.

[49] Ar-Rāzī, *Mafātih al-Gaib*, Vol. 27, 638-639.

[50] Aṭ-Ṭabarī, *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*, Vol. 21, 631-635

sehingga makna yang dimaksud adalah pengetahuan Al-Quran tentang hari kiamat.[51]

Terlepas dari perbedaan penafsiran kedua kelompok mufasir tersebut penting untuk dilakukan tinjauan ulang terhadap struktur formulasi ayat-ayat tersebut secara komprehensif. Hal itu dilakukan dengan melihat secara utuh keseluruhan ayat-ayat tersebut. Dari situ dapat ditemukan ternyata ayat-ayat tersebut turun dalam konteks untuk merespons pertanyaan masyarakat Arab di Madinah khususnya dari kalangan kaum Yahudi dan Nasrani. Mereka bertanya tentang status kesamaan antara pengetahuan Nabi Muhammad dengan pengetahuan Nabi Isa. Berdasarkan pertanyaan itu maka turunlah ayat-ayat tersebut untuk menekankan bahwa Nabi Isa memiliki pengetahuan tentang hari kiamat, sebagaimana pengetahuan yang sama dimiliki oleh Nabi Muhammad yang direpresentasikan di dalam Al-Quran.

Kata kunci selanjutnya dalam ayat tersebut adalah "*jā'a*", khususnya pada ungkapan "*lammā jā'a 'Īsā bi al-bayyināt,*" di ayat 63. Kata tersebut merupakan bentuk kata kerja lampau, namun juga dapat dipahami sebagai ungkapan yang akan datang karena didahului kata "*lammā*". Kelompok mufasir yang kedua memahami ungkapan itu sebagai struktur kalimat *syarṭ* dan *jawāb asy-syarṭ* yang saling terpaut. Diksi "*jā'a*" adalah *fi'il māḍī* dan "'*Īsā*" adalah *fa'il*-nya, sehingga "*bi al-bayyināt*" dan "*al-ḥikmah*" terpaut dengan "*jā'a 'Īsā*". Walaupun ungkapan dalam ayat tersebut dipahami sebagai legitimasi turunnya Nabi Isa di akhir zaman maka kedatangannya itu mutlak membawa informasi atau penjelasan "*al-bayyināt*" dan "*al-ḥikmah*". Itulah sebabnya, kata "*qad*" dalam ungkapan "*Qad ji'tukum bi al-ḥikmah wa-li'ubayyina lakum ba'ḍ al-lażī takhtalifūn fīh fa-ttaquallāh wa 'aṭī'ūn,*" sebagai bentuk *at-ta'kīd* atau penekanan terhadap dua fungsi yang ikut bersama Nabi Isa tersebut.[52]

Ungkapan selanjutnya di ayat 65 adalah "*Fa-wailun li al-lażīn ẓalamū min 'azāb yaumin alīm.*" Ungkapan ini seolah menganulir bahwa terdapat kelompok dari kaum Nabi Isa yang menolak dakwahnya. Kemudian ungkapan itu diikuti dengan frase "*'Azāb yaumin Alīm*" yang menunjukkan bahwa mereka yang menolak dakwahnya itu dijanjikan siksaan yang pedih. Term "*yaumin alīm,*" merupakan salah satu nama atau sifat hari kiamat dalam konteks

---

[51] 'Asyūr, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, 25, 243.
[52] Dawīsyī, *I'Rāb Al-Qur'ān wa Bayānuh*, Vol. 9, 101.

eskatologi bukan apokaliptik. Bila demikian halnya, maka posisi Nabi Isa yang turun di akhir zaman jelas bukan untuk berperang melainkan hanya berfungsi sebagai penjelas, mediator atau hakim yang adil. Oleh karena itu, jika ayat-ayat tersebut tetap dipahami sebagai prediksi masa depan tentang turunnya Nabi Isa di akhir zaman, maka jelas tetap kontraditif dengan redaksi riwayat hadis yang memposisikannya turun untuk berperang sebagaimana yang telah dikutip sebelumnya.

Uraian data yang telah dijelaskan tersebut menunjukkan bahwa terdapat kesenjangan artikulasi antara Al-Quran dan hadis dalam mendeskripsikan konsep hari kiamat. Secara keseluruhan Al-Quran hanya fokus pada pesan-pesan eskatologi sedangkan riwayat-riwayat hadis mayoritas mengandung pesan-pesan apokaliptik. Selain itu Al-Quran hanya berkepentingan untuk mengingatkan umat manusia akan adanya hari penghakiman sebagai konsekuensi pertanggung jawaban terhadap perbuatan mereka di dunia. Penegasan itu sebenarnya secara eksplisit telah disebutkan di dalam QS. *Ṫāhā*/20:15-16 sebagai berikut;

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى[15] فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى[16].

> ("Sesungguhnya hari kiamat itu [pasti] akan datang. Aku hampir [benar-benar] menyembunyikannya. [Kedatangannya itu dimaksudkan] agar setiap jiwa dibalas sesuai dengan apa yang telah dia usahakan[15] Janganlah engkau dipalingkan darinya [iman pada hari Kiamat] oleh orang yang tidak beriman padanya dan mengikuti hawa nafsunya sehingga engkau binasa.[16]")[53]

Ketidakselarasan antara kedua sumber wahyu tersebut patut untuk dieksplorasi lebih lanjut. Persoalannya adalah mungkinkan terjadi kesenjangan konseptual antara Al-Quran dan hadis? mengingat keduanya bersumber dari objek dan waktu yang sama. Untuk menjawab pertanyaan tersebut mayoritas ulama dari kalangan Sunni memandang bahwa tidak mungkin hadis menyelisihi redaksi Al-Quran, sebab segala perkataan Nabi merupakan wahyu yang terhindar dari kekeliruan (*ma'aṣūm*). Mereka membangun argumen itu berdasarkan penafsiran QS. *an-Najam*/53:3-4 "*Wa-mā yanṭiq 'an al-hawā, in huwa illā waḥyun yuhā*." (dan tidaklah yang diucapkannya itu menurut keinginannya. Tidak lain adalah wahyu yang diwahyukan

[53] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, 441.

[kepadanya]). Menurut mereka ayat ini secara jelas melegitimasi bahwa seluruh interaksi Rasulullah bersumber dari wahyu.[54]

Sa'duddīn al-'Uṡmānī menanggapi penafsiran ulama tersebut terhadap QS. *an-Najam*/53:3-4. Menurutnya penafsiran seperti itu kurang tepat bila ditinjau dari aspek historis turunnya ayat tersebut. Ayat ini turun pada awal periode Mekah untuk merespons tuduhan masyarakat Arab terhadap sumber wahyu (Al-Quran). Mereka mengklaim bahwa Al-Quran hanyalah buatan Nabi Muhammad. Pada konteks itulah ayat ini diturunkan untuk membantah tuduhan tersebut. Demikian halnya bila mengacu pada formulasi kalimat sebelum dan setelahnya (*siyāq al-āyah*), maka jelas menunjukkan bahwa objek yang dimaksud dalam ayat ini secara spesifik adalah redaksi Al-Quran, bukanlah perkataan Rasulullah (hadis).[55]

Deskripsi tentang tanda-tanda hari kiamat yang disebutkan di dalam riwayat hadis sejatinya menjadi bagian dari penjelasan umum atau *mujmāl* yang telah lebih awal muncul di dalam ayat-ayat Al-Quran. Hal itu disebabkan karena telah menjadi pengetahuan umum bagi umat Islam bahwa hadis berfungsi sebagai *mubayyin* terhadap keumuman redaksi Al-Quran. Dengan demikian, riwayat hadis tidak dapat menjadi sumber independen dalam memproduksi konsep teologis di luar dari redaksi Al-Quran.

Ketidakhadiran deskripsi konsep akhir zaman sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat di dalam Al-Quran menjadi persoalan krusial bila ternyata sebagian dari riwayat-riwayat hadis justru mengakomodasinya. Ini menandakan bahwa riwayat-riwayat hadis terkait konsep akhir zaman bermasalah pada tataran otoritasnya sehingga penting untuk dilakukan rekonstruksi analisa pada tataran autentisitasnya. Muḥmūd Syaltūt menegaskan bahwa dalam perkara akidah maka Al-Quran lebih diutamakan sebagai sumber otoritas terhadap legalitas primer (*qaṭ'ī ad-dilālah*) dibandingkan sumber ajran Islam lainnya.[56] Oleh karena itu, riwayat hadis tentang konsep akhir zaman haruslah dapat dibuktikan autentisitasnya bersumber dari Rasulullah SAW. Berangkat dari pandangan tersebut maka

[54] Rohile Gharaibeh, "At-Ta'ārud aẓ-Ẓāhirī bayn Al-Qur'ān wa as-Sunnah," *Majallah al-Manārah li al-Buḥūṡ wa ad-Dirāsah* Vol. 23, no. 2 (2017): 95–126. Baca juga, 'Abd al-Khāliq 'Abd al-Ganī, *Ḥujjiyah as-Sunnah* (Beirut: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1983), 508.

[55] Sa'duddīn Al-'Uṡmānī, *Al-Manhaj al-Wasīṭ fi at-Ta'āmul ma'a Sunnat an-Nabawiyyah* (Cairo: Dār al-Kalimah, 2012), 49.

[56] Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islām 'Aqīdah Wa Syarī'Ah* (Cairo: Dār asy-Syurūq, 2001).

pembahasan selanjutnya difokuskan pada analisis autentisitas kualifikasi riwayat-riwayat hadis akhir zaman, khususnya terkait dengan tema PAZ. Analisis ini dilakukan dengan menguji validitasi jalur transmisi *isnād* dan verifikasi *matn* atau redaksinya menggunakan pendekatan *isnād-cum-matn* (ICM). Tujuannya untuk mengungkap penanggalan produksi dan distribusi riwayat-riwayat PAZ.

B. Autentisitas Riwayat-riwayat Hadis Perang Akhir Zaman

Pembahasan sebelumnya telah menunjukkan bahwa Al-Quran sama sekali tidak mengakomodasi konsep akhir zaman, khususnya deskripsi tentang akhir zaman sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat (eskatologi). Berbeda halnya dengan sebagian riwayat hadis yang secara ekspisit dan implisit mendeskripsikan konsep akhir zaman sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat (apokaliptik). Dasar pemikiran dari konsep apokaliptik adalah kemampuan Nabi Muhammad untuk melihat seluruh masa depan walaupun tidak ditemukan redaksi dari Al-Quran dan hadis yang melegitimasi kemampuan itu. Justru redaksi dalam QS. *al-A‘rāf*/7:188 menunjukkan klaim yang bertentangan dengan status tersebut (dibahas lebih detail pada halaman 256-257). Adapun pembahasan ini diproyeksikan untuk analisis kritis terhadap kualifikasi autentisitas jalur transmisi riwayat-riwayat PAZ, baik dari segi validitas jalur transmisi *isnād* maupun verifikasi *matn* atau redaksinya.

Hasil penelusuran riwayat-riwayat PAZ, *al-fitan*, atau *al-malāḥim* di dalam literatur-literatur hadis menunjukkan sebagian riwayat di antaranya menyebutkan secara eksplisit, serta sebagian lainnya secara implisit menunjukkan diksi atau kalimat tentang konsep PAZ. Riwayat hadis yang menyebutkan secara eksplisit diawali dengan ungkapan “*Lā taqūm as-sā‘ah ḥatttā....*” (tidak akan datang hari kiamat hingga). Ungkapan ini bila ditelusuri di dalam literatur-literatur hadis maka ditemukan tidak kurang dari 800 riwayat hadis tentangnya. Akan tetapi, bila hanya dibatasi pada literatur hadis kanonik atau *al-Kutub at-Tis‘ah*, maka ditemukan tidak kurang dari 172 (Seratus Tujuh Puluh Dua) riwayat di antaranya; *Ṣaḥīḥ al-Bukārī* 31 riwayat; *Ṣaḥīḥ Muslim* 27 riwayat; *Sunan Abū Dāud* 6 riwayat; *Sunan at-Turmūżī* 12 riwayat, *Sunan Ibn Mājah* 13 riwayat, *Sunan an-Nasā’ī* 2 riwayat, *Muwaṭṭā’ Imām Mālik* 1 riwayat; *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* 79 riwayat, *Sunan ad-Darimī* 1 riwayat.

Temuan ini tentu saja belum secara keseluruhan mencakup jumlah riwayat-riwayat hadis tentang tanda-tanda hari kiamat karena sebagian riwayat menggunakan redaksi yang implisit. Meskipun demikian, riwayat-riwayat itu dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori secara tematik yaitu; *pertama*, tanda-tanda yang bersifat kosmis atau peristiwa alam (eskatologi); *kedua*, tanda-tanda berupa huru-hara akhir zaman atau "*al-fitan*" yang bernuansa politik (apokaliptik). Kategori yang kedua inilah yang menjadi objek investigasi dalam penelitian ini khususnya riwayat yang menggunakan redaksi secara eksplisit tentangnya.

Investigasi ini hanya difokuskan pada riwayat-riwayat hadis yang diawali dengan ungkapan "*lā taqūm as-sā'ah ḥattā....*" dan ungkapan derivasi lainnya. Penelitian ini memilih riwayat tersebut karena menunjukkan ciri khas terkait riwayat-riwayat *al-fitan* atau perang di akhir zaman. Hasil penelusuran menunjukkan terdapat tiga jenis riwayat yang terindikasi menggunakan ungkapan itu yang bersesuaian dengan tema PAZ. Terdapat tiga tema khusus di dalamnya yaitu; *pertama*, riwayat tentang perang akhir zaman yang melibatkan antara pasukan Muslim melawan suku *at-Turk*; *kedua*, Romawi (Salibis); *ketiga*, Yahudi di akhir zaman. Ketiga riwayat ini dipilih karena memiliki relasi tematik dan jaringan transmisi periwayatan yang identik. Berikut hasil *takhrīj* riwayat hadis dari ketiga tema tersebut;

Tabel 6:
Takhrīj Riwayat Hadis PAZ

Sumber/Literatur/Kolektor	Nomor Hadis		
	At-Turk	Romawi & Dajal	Yahudi
Al-Fitan karya Nu'im bin Ḥammād (w. 229 H/844 M)	1936, 1937, 1922.	1253	1596
Muṣannaf Ibn Abī Syaibah karya Ibn Abī Syaibah (w. 235/849)	38348, 38349.	-	-
Musnad Aḥmad bin Ḥanbal karya Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241/855)	7222, 10024, 10479, 10480, 10868.	16385.	5996, 6112, 6151, 6330, 10476.

Ṣaḥīḥ al-Bukārī karya Imām al-Bukārī (w. 256/870)	2929, 2928, 3589, 3590	-	2925, 2926, 3593.
Ṣaḥīḥ Muslim karya Imām Muslim (w. 261/875)	2912, 2913, 2914, 2215.	2897	2921, 2922, 2923, 2924.
Sunan Abū Dāud karya Abī Daud (w. 275/888)	4304.	4292	-
Sunan Ibn Mājah karya Ibn Mājah (w. 275/889)	4098, 4099.	-	-
Sunan at-Turmūżī karya at-Turmūżī (w. 279/892)	2215.	-	2236.
Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān karya Ibn Ḥibbān (w. 354/965)	6747.	6813, 6863.	6806.
Al-Mustadrak ‘alā Ṣaḥīhain karya al-Ḥākim (w. 405/1014)	-	8486, 8366.	-
Jumlah Riwayat:	23	8	12

Keterangan dalam tabel tersebut menunjukkan koleksi riwayat-riwayat hadis tentang perang akhir zaman terekam dalam beberapa literatur hadis dengan berbagai varian jalur transmisi *isnād* dan *matn*. Walaupun terdapat beberapa varian dari redaksi riwayat-riwayat tersebut namun secara substansi memiliki makna yang identik. Ketiga riwayat PAZ ini menjadi objek investigasi autentisitas terhadap kualifikasi transmisi *isnād* dan *matn* yang diuraikan pada pembahasan ini. Berikut sampel kutipan redaksi riwayat dari masing-masing tema yang telah diklasifikasi tersebut;

Riwayat Hadis PAZ 1

"لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا التُّرْكَ، صِغَارَ الأَعْيُنِ، حُمْرَ الوُجُوهِ، ذُلْفَ الأُنُوفِ، كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ المَجَانُّ المُطْرَقَةُ، وَلاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعَرُ."

(Kiamat tidak akan terjadi hingga kalian memerangi bangsa *At-Turk*, mata mereka sipit, wajah mereka kemerah-merahan, hidung mereka pesek, wajah mereka ditutupi tameng. Tidaklah terjadi hari kiamat hingga kalian memerangi kaum yang menggunakan sandal yang terbuat dari bulu.)

Riwayat Hadis PAZ 2

عَنْ ذِي مِخْمَرٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ فَتَسْلَمُونَ وَتَغْنَمُونَ ثُمَّ تَنْزِلُونَ بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ فَيَقُومُ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ الرُّومِ فَيَرْفَعُ الصَّلِيبَ وَيَقُولُ أَلَا غَلَبَ الصَّلِيبُ فَيَقُومُ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَيَقْتُلُهُ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ وَتَكُونُ الْمَلَاحِمُ فَيَجْتَمِعُونَ إِلَيْكُمْ فَيَأْتُونَكُمْ فِي ثَمَانِينَ غَايَةً مَعَ كُلِّ غَايَةٍ عَشْرَةُ آلَافٍ.

(Dari Żī Mikhmar, dari Nabi SAW bersabda: Kalian berdamai dengan orang-orang Romawi, dan kalian akan bersama memerangi musuh-musuh kalian dari belakang mereka. Lalu kalian memenangkannya dan memperoleh harta rampasan perang. Kemudian kalian tinggal di suatu tempat yang sangat subur dan luas di Żī Tulūl, lalu salah seorang dari pasukan Romawi berdiri dan mengangkat salib lalu berkata; ketahuilah salib telah menang. Lalu ada seorang di antara kalian yang berdiri dan membunuhnya. Maka saat itu mereka berkhianat dan terjadilah peperangan yang sangat dahsyat. Mereka berkumpul untuk menyerang kalian dengan mendatangi kalian sebanyak delapan puluh bendera dan di setiap bendera terdapat sepuluh ribu pasukan.)

لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقٍ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ، مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا، قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لَا، وَاللهِ لَا نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ، فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لَا يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ، أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ، لَا يُفْتَنُونَ أَبَدًا فَيَفْتَتِحُونَ قُسْطَنْطِينِيَّةَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْغَنَائِمَ، قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ، إِذْ صَاحَ فِيهِمِ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ، فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا

جَاءُوا الشَّأْمَ خَرَجَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ، يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللهِ، ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لَانْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ.

(Kiamat tidak akan terjadi hingga bangsa Romawi tiba [untuk berperang] di *A'māq* atau *Dābiq*. Kedatangan mereka itu dihadapi oleh pasukan yang keluar dari kota Madinah yang merupakan penduduk bumi terbaik pada masa itu. Pada saat mereka telah berbaris, bangsa Romawi mengancam dengan mengatakan: Biarkan kami masuk untuk membuat perhitungan dengan orang-orang kami yang kalian tawan. Mendengar ancaman itu, pasukan Muslim menjawab: Demi Allah, kami tidak akan membiarkan kalian mengganggu saudara-saudara kami, maka terjadilah peperangan. Sepertiga pasukan muslim melarikan diri, maka Allah tidak akan mengampuni mereka selama-lamanya, sepertiga [lainnya] terbunuh, merekalah sebaik-baik pejuang, dan sepertiga [sisanya] memperoleh kemenangan dan tidak akan mendapatkan dampak fitnah selamanya. Kemudian mereka menaklukkan kota Konstantinopel. Namun ketika mereka sedang membagi-bagikan harta rampasan perang dan telah menggantungkan pedang-pedang mereka di pohon zaitun, maka mendadak muncul suara teriakan setan, sesungguhnya *al-Masīh ad-Dajjāl* telah menguasai keluarga kalian, mereka pun bertebaran keluar, namun ternyata itu hanyalah kebohongan belaka. Ketika mereka mendatangi Syam, Dajal muncul. Ketika mereka sedang mempersiapkan peperangan dan sedang merapikan barisan, tiba-tiba datanglah waktu salat [subuh], dan turunlah Nabi Isa ibn Maryam, lalu mengimami mereka. Apabila musuh Allah (Dajal) melihatnya, niscaya akan meleleh sebagaimana garam yang mencair di dalam air, meskipun seandainya saja ia membiarkannya, maka ia juga akan meleleh lalu binasa. Akan tetapi Allah menginginkan [Nabi Isa] membunuhnya dengan tangannya lalu memperlihatkan kepada mereka [umat Islam] darah Dajal yang berada di ujung tombaknya.)

Riwayat Hadis PAZ 3

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ، فَيَقْتُلَهُمُ الْمُسْلِمُونَ، حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ، وَالشَّجَرَةِ، فَيَقُولُ الْحَجَرُ، أَوِ الشَّجَرَةُ: يَا مُسْلِمُ، يَا عَبْدَ اللهِ، هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي، فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ، إِلَّا الْغَرْقَدَ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ.

(Kiamat tidak akan terjadi hingga Yahudi diperangi oleh umat Islam, maka umat Islam akan membinasakan mereka, hingga kaum Yahudi bersembunyi di balik batu dan pohon, maka batu atau pohon berkata: Wahai umat Islam, wahai hamba Allah, inilah orang Yahudi yang bersembunyi di belakangku, maka ke sinilah dan bunuh dia. Kecuali *Garqad* maka sesungguhnya pohon itu adalah kepunyaan kaum Yahudi.)

Ketiga riwayat tersebut selanjutnya diuji dari aspek kualifikasi status autentisitasnya berdasarkan kuantitas dan kualitas jalur transmisi periwayatannya. Kalangan sarjana Barat (orientalis) yang berkecimpung dalam studi kritik hadis tidak puas terhadap metodologi kritik hadis yang dikonstruksi oleh ulama hadis klasik. Mereka menilai metodologi itu cenderung mengandung kontestasi ideologi ortodoksi.[57] Itulah sebabnya kesarjanaaan Barat tersebut berusaha mengembangkan langkah-langkah metodologis dan teoretis yang lebih kritis. Hal itu bertujuan untuk melacak validitas penanggalan (*dating*) riwayat-riwayat hadis yang mereka tengarai diproduksi setelah era kenabian.[58]

Setidaknya terdapat tiga model yang mereka tawarkan yaitu; *pertama*, *Isnād Analysis* yang terpusat pada analisis jalur transmisi periwayatan atau pemancar hadis. Teknik ini dikembangkan oleh Juynboll yang diwarisinya dari Joseph Schacht. Merekalah yang selanjutnya mempopulerkan istilah *Common Link*. *Kedua*, *Matn Analysis* yang berpusat pada perbandingan redaksi riwayat untuk menemukan orisinalitas redaksi yang ditransmisikan oleh setiap pemancar pada setiap generasi. Teori ini digagas oleh Ignaz Goldziher yang dikembangkan oleh Martson Speight dan Wensinck. *Ketiga*, teori *Isnād-cum-Matn Analysis* (disingkat *ICM*) yang berusaha mengelaborasi keduanya. Teori ini digagas oleh van Ess dan G. Schoeler, tetapi dikembangkan oleh Harald Motzki sebagai bentuk kelanjutan dari dua teori sebelumnya.[59]

Motzki selanjutnya menyebutnya dengan istilah pendekatan analisis *isnād-cum-matn* (ICM). Pendekatan tersebut bekerja dalam ruang lingkup validasi transmisi *isnād* dengan mendeteksi perawi kunci atau aktor *Common Link* (CL). Ini bertujuan untuk menemukan

---

[57] Shahab Ahmed, *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2017), 1-10.

[58] *Ibid*., 13-15.

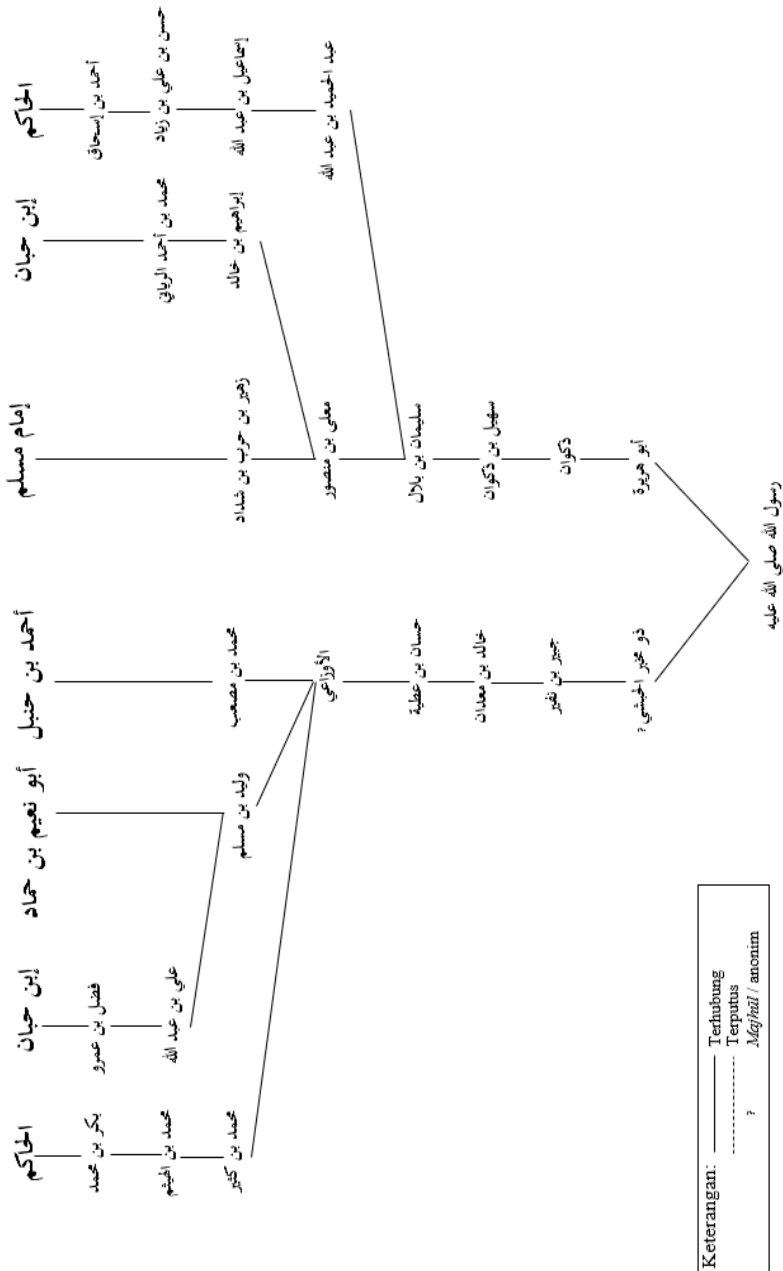
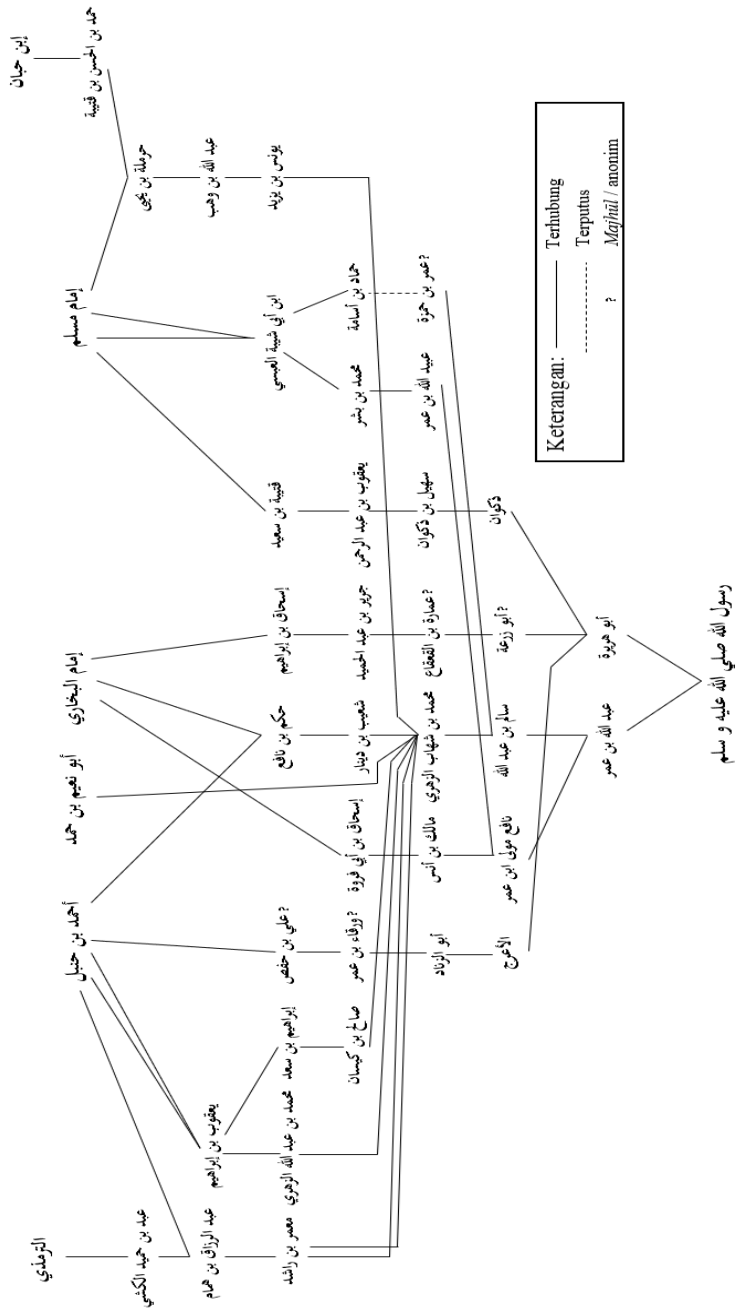
[59] Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Cet. I. (Jakarta: Hikmah, 2009), 5-8.

indikasi awal produksi riwayat sebelum masuk ke analisis *matn* atau analisis verifikasi redaksi. Penerapan ini lebih banyak mengadopsi cara pembacaan skema yang digagas oleh Schacht dan Juynboll. Namun demikian beberapa sanggahan Motzki juga tetap dipertimbangkan di dalamnya. Selain itu, penelitian ini juga tetap mengakomodasi pandangan ulama kritikus hadis klasik sebagai data pendukung untuk melihat kredibilitas para pemancar riwayat tertentu.

Langkah-langkah metodologis ICM tersebut dilakukan dengan membaca skema ketiga riwayat hadis secara terpisah. Ini dilakukan agar pembacaan skema dapat difokuskan ke satu riwayat sebelum melangkah ke riwayat PAZ yang lainnya. Akan tetapi proses analisis validasi transmisi *isnād* belum dapat menjadi kesimpulan final dari temuan autentisitas karena masih membutuhkan analisis verifikasi *matn* atau redaksi riwayat. Analisis tersebut bertujuan untuk menemukan redaksi orisinal dan redaksi yang mengalami pereduksian (*idrāj*). Setelah kedua langkah analisis itu dilakukan selanjutnya penelitian ini membuat kesimpulan penanggalan riwayat dengan mengidentifikasi beberapa kemungkinan aktor sentral yang berperan sebagai produsen riwayat-riwayat PAZ. Berdasarkan langkah-langkah tersebut, maka penelitian ini selanjutnya menetapkan kesimpulan temuan dengan melacak sumber autentik dari riwayat-riwayat PAZ. Berikut skema/*bundle* dari ketiga riwayat PAZ;

Gambar 11:

Bundle Riwayat Hadis PAZ 1

Gambar 12:
Bundle Riwayat Hadis PAZ 2

Gambar 13:
Bundle Riwayat Hadis PAZ 3

1. Validasi *Isnād*

Investigasi ini bertujuan untuk melacak validasi jalur transmisi *isnād* riwayat-riwayat PAZ berdasarkan *bundle* yang telah ditampilkan sebelumnya. Masing-masing riwayat dianalisis secara kritis menggunakan pendekatan analisis *isnād-cum-matn* untuk mengetahui autentisitas di setiap pemancar riwayat PAZ. Adapun target yang hendak dicapai dalam analisis ini adalah dengan menemukan *Common Link* (CL) atau penanggung jawab terhadap produksi riwayat. Analisis tersebut dilakukan secara diakronik agar dapat memperoleh hasil yang lebih detail di setiap riwayat PAZ.

a. Jalur Transmisi *Isnād* Riwayat PAZ 1

Riwayat PAZ 1 ini menceritakan prediksi tentang kronologis terjadinya peperangan antara pasukan Imam Mahdi melawan suku dengan ciri-ciri fisik tertentu. Walaupun di beberapa redaksi riwayat hanya menyebutkan diksi "*qauman*" tanpa menyebut nama suku yang dimaksud, namun beberapa varian riwayat lainnya juga menyebutkan nama suku *at-Turk, Kirmān* dan *Khūzan*. Suku-suku ini diasosiasikan oleh UAZ sebagai representasi pasukan blok Timur yang terdiri dari gabungan antara negara Cina, Rusia, India, dan Iran. Mereka ini nantinya yang akan diperangi oleh Imam Mahdi saat kemunculannya di akhir zaman.[60]

Analisis validasi jalur transmisi riwayat PAZ ini dimulai dengan menganalisa lima jalur yang terdiri dari 23 varian riwayat. Riwayat-riwayat tersebut terekam dalam literatur-literatur hadis pra-kanonik, kanonik, dan pos-kanonik. Bila mengacu pada penilaian para ulama kritikus hadis, maka secara keseluruhan kualitas jalur transmisi dari riwayat ini diklaim *ṣaḥīḥ*.[61] Meskipun demikian penilaian tersebut penting untuk dielaborasi secara diakronik untuk mendapatkan hasil yang lebih detail.

Secara keseluruhan terdapat tiga orang perawi atau pemancar dari kalangan *ṭabaqah* atau generasi sahabat yang meriwayatkan PAZ 1 tersebut, yaitu Abū Hurairah, 'Amrū bin Taglib al-'Abdī (w. 41/661), dan Abū Sa'īd al-Khudrī (w. 63/683). Selain itu juga ditemukan nama Ḥasan bin Yasār atau juga dikenal dengan nama Ḥasan al-Baṣrī (w. 110/728). Dia merupakan seorang perawi dari

[60] Lihat uraian tersebut pada Bab II penelitian ini, 79

[61] Aṡīr, *Jāmi' Al-Uṣūl fī Aḥādīṡ ar-Rasūl,*Vol. 10, 357. Baca juga, Yūsuf bin 'Abd ar-Raḥmān bin Yūsuf al-Kalbī al-Mizzī, *Tuḥfah al-Asyrāf bi-Ma'rifah al-Atrāf*, ed. 'Abd aṣ-Ṣamad Syarfuddīn (Dimasyq: Al-Maktab al-Islāmī, 1983), Vol. 10, 12.

generasi *Tabi'īn*, namun secara terputus mentransmisikan riwayat tersebut langsung dari Rasulullah SAW. Keempat jalur inilah yang ditelusuri dalam pembahasan ini untuk melacak siapa di antara mereka yang berstatus CL.

Abū Hurairah (w. 57/677) – Sa'īd bin al-Musayyib (w. 92/711)

Abū Hurairah mentransmisikan riwayat PAZ 1 kepada tiga orang muridnya yaitu; Sa'īd bin al-Musayyib, Hammām bin al-Munabbih (w. 132/750), al-A'raj (w. 117/735), dan Żakwān bin Abī Ṣāliḥ (w. 101/720). Jalur Sa'īd bin Musayyib hanya mentransmisikan kepada satu orang muridnya yaitu Muḥammad bin Syihāb az-Zuhrī (w. 124/742).

Penting untuk direfleksikan kembali bahwa az-Zuhrī termasuk pemancar yang kontroversial dalam diskursus studi kritik kesejarahan hadis. Ulama kritikus hadis menilainya sebagai perawi yang *ṡiqah* serta memiliki kedudukan yang kuat dalam status periwayatan hadis.[62] Berbeda halnya oleh para kesarjanaan Barat yang sebagian di antara mereka menilainya secara skeptis dan sebagian lainnya secara moderat. Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* mengklaim az-Zuhrī merupakan CL atau pemancar yang paling bertanggung jawab terhadap beberapa praktik pemalsuan riwayat hadis yang tersebar pada abad ke-3 Hijriyah. Schacht menduga az-Zuhrī melakukan itu untuk memperkuat posisinya sebagai tokoh yang otoritatif dalam bidang hukum Islam pada masanya.[63] Temuan Schacht itu mendapatkan dukungan dari Juynboll dalam *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* dengan mengklaim bahwa riwayat-riwayat az-Zuhrī tidak lagi dapat diselamatkan dari berbagai praktik penyimpangan.[64]

Hasil temuan dari keduanya itu dibantah oleh Motzki setelah menelusuri riwayat-riwayat az-Zuhrī dalam literatur koleksi hadis yaitu *Muwaṭṭa'* Imām Mālik. Motzki menyimpulkan klaim Schacht dan Juynboll itu hanya bersifat generalisasi, sebab faktanya terdapat beberapa hadis yang diriwayatkan oleh az-Zuhrī dapat

[62] Yūsuf bin 'Abd ar-Raḥmān bin Yūsuf al-Kalbī al-Mizzī, *Taḥzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, ed. Basyār 'Awād Ma'rūf (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1980) Vol. 35, 103-108.

[63] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: At The University Press, 1950), 246-247.

[64] G. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 158-159.

dibuktikan valid sampai generasi setelahnya. Motzki juga mengungkapkan bahwa terdapat beberapa riwayat yang sebenarnya hanya mencatut nama az-Zuhrī dalam jalur transmisinya padahal dia sama sekali tidak meriwayatkannya.[65] Berikut uraian jalur transmisi riwayat PAZ 1.

Jalur transmisi az-Zuhrī untuk riwayat PAZ 1 ini ditransmisikan kepada dua orang muridnya yaitu Sufyān bin ‘Uyainah (w. 198/814) dan Yūnus bin Yazīd (w. 159/776). Sufyān mentransmisikan riwayat tersebut kepada tujuh orang muridnya. Akan tetapi bila ditinjau secara historis, Sufyān lahir pada tahun 107 atau saat az-Zuhrī wafat Sufyān telah berusia 17 tahun. Hal itu sejalan dengan pernyataan ‘Abd ar-Raḥmān bin Basyar bahwa Sufyān merupakan murid termuda az-Zuhrī. Pertemuan antara keduanya diperkirakan terjadi di Syām. Dengan demikian dapat dipastikan bahwa Sufyān bertemu dengan az-Zuhrī di usianya yang masih belia. Pertemuan keduanya tercatat meriwayatkan sebanyak 347 riwayat. Meskipun demikian, khusus untuk riwayat PAZ 1 ini penting untuk dipertimbangkan, sebab mungkinkah az-Zuhrī mentransmisikan riwayat tersebut langsung kepada Sufyān di umurnya yang masih belia itu? Selain itu, *ṣigat at-taḥammul* yang digunakan antara keduanya tidak seragam. Imām Bukhārī menggunakan *ṣigat qāla* (قال), sedangkan kolektor lainnya menggunakan *ṣigat ‘an* (عن), sehingga memungkinkan adanya perantara antara keduanya.

Penting untuk dicatat bahwa Sufyān juga menerima riwayat ini melalui jalur yang berbeda dari dua orang gurunya yang lain, yaitu Ismā‘īl bin Hurmuz (w. 146/763) dan Abū az-Zinād (w. 131/749). Jarak antara Sufyān dengan kedua gurunya tersebut lebih memungkinkan terhubung dibandingkan jalurnya kepada az-Zuhrī. Oleh karena itu, bisa jadi Sufyān menerima riwayat ini dari kedua gurunya tersebut, kemudian disandarkan langsung kepada az-Zuhrī untuk menguatkan status transmisi riwayat tersebut.

Selain Sufyān, Yūnus bin Yazīd juga tercatat menerima riwayat ini dari az-Zuhrī. Akan tetapi Aḥmad bin Ḥanbal dan sebagian ulama kritikus hadis menilai jalur antara keduanya *munkar*.[66] Selain itu, dia juga menerima dari Ḥasān bin Yasār namun status transmisinya *irsāl*. Kondisi itu menunjukkan bahwa

---

[65] Harald Motzki, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth* (Leiden & Boston: Brill, 2010), 1-46.

[66] Al-Mizzī, *Tuḥfah al-Asyrāf bi-Ma‘rifah al-Atrāf*, Vol. 32, 555.

jalur transmisi tersebut belum cukup meyakinkan untuk dapat diklaim benar-benar bersumber dari az-Zuhrī, melainkan kemungkinan hanya disandarkan kepadanya sebagai pemancar yang otoritatif di masanya.

Abū Hurairah – Hammām bin Munabbih (w. 132/750)

Aż-Żahabī menyebutkan bahwa Hammām bin Munabbih bersama saudaranya Wahhab bin Munabbih (w. 120/738) merupakan salah seorang pemancar dari golongan *Tābi'īn*. Keduanya juga dikenal di kalangan ulama kritikus hadis sebagai pemancar riwayat-riwayat *isrā'iliyāt*.[67] Selama berdomisili di Madinah, Hammām bin Munabbih tercatat dalam literatur hadis meriwayatkan dari Abū Hurairah tidak kurang dari 328 riwayat, termasuk enam riwayat *al-fitan* yang diawali dengan ungkapan "*Lā taqūm as-sā'ah....*". Hal itu dapat dibuktikan dengan ditemukannya redaksi riwayat PAZ 1 dalam *Ṣaḥīfah Hammām bin Munabbih*.

Hammām mentransmisikan riwayat PAZ 1 ini kepada Ma'mar bin Rāsyid (w. 154-771) di Yaman. Ma'mar kemudian mentransmisikan riwayat tersebut di akhir hayatnya kepada 'Abd Razzāq as-San'ānī (w. 211/826). Ketiga jalur ini saling terhubung dengan masih menggunakan *ṣigat at-taḥammul 'an* (عن) sehingga riwayat ini termasuk golongan riwayat *mu'an'an*. Selain itu riwayat ini juga ditransmisikan secara tunggal oleh para pemancar hingga sampai kepada Imām al-Bukhārī.

Redaksi riwayat yang mereka transmisikan tampaknya berbeda dengan riwayat-riwayat lainnya. Melalui jalur tersebut, redaksi dimulai dengan ungkapan "*Lā taqūm as-sā'ah ḥattā tuqātilū Ḥūzan wa Kirmān....*". Adapun riwayat yang lain pada jalur transmisi yang berbeda lebih banyak menggunakan "*qauman*" dan "*at-Turk*". Meskipun demikian terlepas dari perbedaan redaksi itu secara substansi riwayat ini masih tetap identik dengan riwayat-riwayat lainnya, sehingga masih ada kemungkinan riwayat tersebut bersumber dari Abū Hurairah.

Abū Hurairah – A'raj (w. 117/735)

Jalur transmisi Abū Hurairah lainnya adalah 'Abd ar-Raḥmān bin Hurmuz atau juga dikenal dengan nama al-A'raj. Selanjutnya, al-A'raj mentransmisikan riwayat PAZ 1 kepada dua orang

---

[67] Muḥammad Ḥusain Aż-Żahabī, *Al-Isrā'liyāt fī at-Tafsīr wa al-Ḥadīṡ* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000), 74-83.

muridnya di Madinah, yaitu Ṣāliḥ bin Kīsān (w. 145/762), dan Abū az-Zinād (w. 131/749). Secara demografis, jalur transmisi ini juga disebut sebagai lingkaran pemancar Madinah. Jalur transmisi Ṣāliḥ bin Kīsān ditransmisikan secara tunggal oleh para pemancar setelahnya hingga sampai kepada Imām al-Bukhārī. Adapun Abū az-Zinād mentransmisikan riwayat tersebut kepada tiga orang muridnya, yaitu Sufyān bin ‘Uyainah, Syu‘aib bin Dinār (w. 162/779), dan Waraqā’ bin ‘Umar (*majhūl*). Masing-masing ketiga pemancar tersebut juga mentransmisikan riwayat secara tunggal hingga sampai kepada para kolektor riwayat (*mukharrīj*).

Bila diperhatikan dari masing-masing jalur transmisi riwayat PAZ 1 ini maka tampak masing-masing jalur transmisi berakhir di setiap kolektor yang berbeda. Riwayat Syu‘aib bin Dinār direkam oleh Imām al-Bukhārī, riwayat Sufyān bin ‘Uyainah direkam oleh Imām Muslim dan Abū Nu‘aim, sedangkan riwayat Waraqā’ bin ‘Umar direkam oleh Imām Aḥmad bin Ḥanbal. Walaupun secara redaksional riwayat mereka tidak persis sama, tetapi redaksinya masih terbilang identik secara substansial antara satu dengan yang lainnya. Dengan demikian, kondisi ini menguatkan posisi Abū Hurairah tetap berstatus sebagai CL dalam lingkaran riwayat tersebut.

Abū Hurairah - Żakwān (w. 101/719)

Abū Ṣāliḥ as-Simmān atau juga dikenal dengan nama Żakwān tercatat sebagai pemancar yang awalnya berdomisili di Madinah kemudian hijrah ke Kūffah. Namun di akhir hayatnya dia kembali ke Madinah. Di sanalah dia diperkirakan mentransmisikan riwayat PAZ 1 kepada putranya yaitu Suhail bin Żakwān (w. 138/755). Jenis jalur ini juga disebut oleh Joseph Schacht sebagai *family isnād*. Menurut Schacht, formulasi *isnād* semacam ini hanya digunakan oleh para pemancar untuk “mempercantik” jalur transmisi mereka.[68] Akan tetapi bagi ulama kritikus hadis, Suhail termasuk salah satu pemancar yang mempunyai kredibilitas status yang baik. Hal itu disebabkan karena Suhail tidak hanya meriwayatkan dari ayahnya melainkan juga dari pemancar Madinah lainnya seperti ‘Abdullāh bin Dīnar dan al-Qa‘qā‘ bin al-Ḥakim.[69]

---

[68] Joseph Schacht, “A Revaluation of Islamic Tradition,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* Vol. 1, no. 1 (1949): 143–154.

[69] Al-Mizzī, *Taḥzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, Vol. 12, 226.

Suhail kemudian mentransmisikan riwayat PAZ 1 kepada ‘Abd ar-Raḥmān bin Ya‘qūb (w. 181/797). Keduanya saling meriwayatkan di Madinah dan diklaim *ṡiqah* oleh ulama kritikus hadis. Jalinan transmisi riwayat antara keduanya tercatat sebanyak 34 riwayat. Akan tetapi riwayat-riwayat tersebut hanya direkam oleh Imām Muslim dan Imām Aḥmad bin Ḥanbal. Satu riwayat direkam oleh Imām Aḥmad bin Ḥanbal, dan selebihnya direkam oleh Imām Muslim. Namun secara keseluruhan tidak ada yang mencurigakan dari jalur transmisi ini selain hanya ditransmisikan melalui jalur tunggal hingga sampai kepada kolektor hadis, dan artinya riwayat ini masih dapat diklaim valid bersumber dari Abū Hurairah.

‘Amrū bin Taglib (w. 41/661) – Ḥasān bin Yasār (w. 110/804)

Selain jalur Abū Hurairah dari level *ṭabaqah* sahabat, ‘Amrū bin Taglib juga berasal dari level sahabat yang ikut mentransmisikan riwayat PAZ 1. Dia mentransmisikan riwayat ini kepada muridnya Ḥasān bin Yasār. Walaupun keduanya sama-sama berdomisili di Baṣrah, akan tetapi bila dicermati status jalur transmisi riwayat ini maka ditemukan bermasalah. Hal itu disebabkan karena jalur ini mengandung *irsāl*. Ibn Ḥājar al-‘Asqalānī menilainya sebagai ulama yang *faqīh*, dan *masyhūr*, namun tidak jarang dari riwayatnya mengandung *tadlīs* dan *irsāl*.[70] Aḥmad bin Ḥanbal bahkan merekam salah satu jalur transmisi riwayat Ḥasan bin Yasār yang langsung kepada Rasulullah tanpa melalui perantara dari *ṭabaqah* sahabat. Dengan demikian maka karakteristik dari jalur transmisi inilah yang disebut oleh Schacht dan Juynboll sebagai jalur *diving*.[71]

Abū Sa‘īd al-Khudrī (w. 63/683) – Żakwān

Selain jalur Abū Hurairah dari *ṭabaqah* sahabat, Żakwān juga menerima riwayat PAZ 1 ini dari Abū Sa‘īd al-Khudrī. Jalur transmisi ini direkam oleh Aḥmad bin Ḥanbal dan Ibn Mājah dengan redaksi yang persis sama. Żakwān selanjutnya

---

[70] Abū al-Faḍl Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb at-Tahżīb*, ed. Muḥammad ‘Awamah (Suriya: Dār ar-Rasyīd, 1986), Vol. 1, 160.

[71] G.H.A. Juynboll, “Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman - Demeaning Sayings from Hadith Literature,” in *The Formation of the Classical Islamic World: Hadith Origins and Developments*, ed. Lawrence I. Conrad and Harald Motzki, Vol. 28. (London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2024), 176–216.

mentransmisikan riwayat tersebut kepada al-A‘māsy (w. 148/765) yang diperkirakan keduanya bertemu di Kūfah. Persoalannya adalah ulama kritikus hadis mengklaim al-A‘māsy sebagai pemancar yang walaupun secara personal dia diklaim *ṡiqah* namun tidak jarang melakukan *tadlīs*. Misalnya, jalur riwayatnya dari Anas bin Mālik yang tidak dibuktikan benar-benar valid.[72] Oleh karena itu, besar kemungkinan jalur ini juga tidak dapat dipertanggung jawabkan validitasnya, sehingga terkesan sebagai riwayat yang menyelam (*diving*).

Keseluruhan proses validasi jaringan transmisi *isnād* dalam riwayat PAZ 1 berdasarkan metode Schact dan Juynboll tersebut dapat disimpulkan bahwa Abū Hurairah sangat berpeluang berstatus sebagai CL. Adapun al-A‘raj, dan Żakwān berstatus sebagai *Partial Common Link* (PCL), sedangkan Sufyān bin ‘Uyainah berstatus sebagai *Primary Partial Common Link* (PPCL) sekaligus *Inverted Partial Common Link* (IPCL). Penting untuk dicatat bahwa tampaknya sulit untuk tidak mengatakan riwayat tersebut tidak sampai kepada Abū Hurairah, sebab dari sekian jalur transmisi riwayat seluruhnya direkam oleh kolektor yang berbeda, serta jalurnya yang terpisah antara satu dengan yang lainnya. Akan tetapi, hasil analisis tersebut belumlah selesai hingga diketahui bagaimana status redaksi dari masing-masing varian riwayat yang diuraikan pada sub pembahasan selanjutnya.

b. Jalur Transmisi Riwayat PAZ 2

Secara tematik, terdapat dua versi riwayat PAZ 2 yaitu; *pertama*, riwayat yang bersumber dari Żū Mikhbar; *kedua*, riwayat yang bersumber dari Abū Hurairah. Adapun riwayat yang pertama menceritakan tentang kronologis akan terjadinya koalisi antara pasukan Romawi bersama pasukan Imam Mahdi dalam sebuah peperangan melawan musuh-musuh mereka di akhir zaman. Dalam redaksi riwayat itu tidak disebutkan siapa atau kelompok mana yang dimaksud dengan musuh-musuh mereka. Namun menurut representasi UAZ dalam narasi-narasinya di YouTube, musuh-musuh yang dimaksud dalam riwayat tersebut adalah blok Timur. Adapun Jalur transmisi riwayat tersebut adalah dari Żū Mikhbar

---

[72] Syamsuddīn Abū ‘Abdullāh aż-Żahabī, *Sīr al-A‘Lām an-Nubalā,’* ed. Syu‘aib al-Arna’ūṭ (Beirut: Mu’assasat ar-Risālah, 1985), Vol. 6, 344. Baca juga, Muḥammad bin Ḥibbān, *Masyāhīr ‘Ulamā’ al-Amṣār wa A‘Lām Fuqahā’ al-Aqṭār*, ed. Marzūq ‘Alī Ibrāhīm (Manṣūrah-Mesir: Dār al-Wafā’, 1991), Vol. 1, 179.

(w. ?) – Jubair bin Nufair (w. 80/699) – Khālid bin Mi‘dān (w. 103/721) - Ḥasān bin ‘Aṭiyyah (w. 130/748) – al-Auwzā‘ī (w. 157/774) hingga menyebar sampai kepada para kolektor riwayat yaitu Abū Nu‘aim bin Ḥammād, Aḥmad bin Ḥanbal, Ibn Ḥibbān, dan al-Ḥākim.

Riwayat yang kedua menceritakan tentang kronologis pasca peperangan antara koalisi pasukan Imam Mahdi dan pasukan Romawi melawan musuh-musuh mereka. Setelah pasukan koalisi tersebut memenangkan pertempuran itu, ternyata pasukan Romawi mengkhianati perjanjian koalisi di antara mereka. Akibatnya kedua pasukan itu berperang. Pasukan Romawi mengusung koalisi di bawah 80 bendera (UAZ mengartikulasikan bendera sebagai negara-negara) untuk menyerang pasukan Imam Mahdi. Pada akhirnya pasukan Imam Mahdi terpecah menjadi tiga kelompok. $^{1}/_{3}$ kelompok yang pertama lari dari medan perang, $^{1}/_{3}$ yang lainnya gugur dalam peperangan, dan $^{1}/_{3}$ sisanya berjuang hingga memenangkan peperangan tersebut.

Setelah peperangan antara pasukan Imam Mahdi dan pasukan Romawi berakhir, selanjutnya muncullah Dajal bersama pasukannya dari golongan Yahudi dan Nasrani untuk menyerang pasukan Imam Mahdi. Akan tetapi, karena kekuatan pasukan Imam Mahdi melemah akhirnya mereka berdoa di sebuah masjid yang memiliki menara putih. Masjid itu ditengarai terletak di wilayah A‘māq yang merupakan salah kota di wilayah Suriah. Pasukan Imam Mahdi berkumpul di masjid itu untuk memohon agar mendapatkan pertolongan dari Allah dari kepungan pasukan Dajal. Pada waktu menjelang masuknya salat Subuh, turunlah Nabi Isa dari langit dengan diapit oleh dua malaikat untuk mengeksekusi Dajal dan pasukannya. Peristiwa inilah yang diartikulasikan oleh UAZ sebagai perang *Malḥamat al-Kubrā’*.[73] Riwayat ini diceritakan melalui jalur Abū Hurairah – Żakwān – Suhail bin Żakwān – Sulaimān bin Bilāl (w 177/793) – Mu‘allā bin Manṣūr (w. 211/826) dan seterusnya. Jalur ini direkam oleh Imām Muslim dan Ibn Ḥibbān. Adapun jalur transmisi dari Sulaimān bin Bilāl kepada muridnya yang lain yaitu ‘Abd al-Ḥamīd bin ‘Abdullāh (w. 202/817) - Ismā‘ī bin ‘Abdullāh (w. 226/841) – dan seterusnya direkam oleh al-Ḥākim. Berikut uraian transmisi *isnād* dari kedua jalur riwayat tersebut;

[73] Lihat uraian tersebut pada Bab II dalam penelitian ini, 79-80.

Żū Mikhbar (w. ?) – Jubair bin Nufair (w. 80/699)

Zū Mikhbar al-Ḥabasyi atau juga dikenal dengan nama Żū Mikhmar merupakan salah seorang pemancar yang berstatus *majhūl*. Hal itu dapat dilihat dari tidak ditemukan biografinya dalam kitab *Taḥżīb al-Kamāl* karya al-Mizzī. Walaupun sebagian ulama menyebutkan dia merupakan kalangan pemancar dari golongan sahabat, bahkan merupakan salah seorang dari pelayan Rasulullah yang berasal dari Ḥabasyi.[74] Bila ditelusuri dalam literatur-literatur hadis kanonik, pra-kanonik, maupun pos-kanonik, maka rentetan jalur transmisi Żū Mikhbar – Jubair bin Nufair – Khālid bin Ma'dān (w. 103/721) – Ḥassān bin 'Aṭiyyah (w. 130/748) hanya mentransmisikan satu riwayat ini saja. Artinya riwayat tersebut rentan hanyalah kamuflase atau jalur yang dibuat-buat oleh salah seorang pemancar pada era tertentu.

Secara kuantitas riwayat tersebut ditransmisikan berjalur tunggal hingga sampai kepada 'Abd ar-Raḥmān bin 'Amrū al-Auzā'ī (w. 157/774). Mulai dari Jubair bin Nufair hingga al-Auzā'ī tercatat sebagai para pemancar yang berdomisili di Syām. Dia yang selanjutnya mendistribusikan riwayat tersebut secara masif kepada tiga orang muridnya yaitu Muḥammad bin Mus'ab (w. 208/823) yang direkam oleh Aḥmad bin Ḥanbal, Walīd bin Muslim (w. 194/810) yang direkam oleh Abū Nu'aim bin Ḥammād dan Ibn Ḥibbān, serta Muḥammad bin Kaṡīr (w. 216/831) yang direkam oleh al-Ḥākim. Seperti halnya status Żū Mikhbar, biografi al-Auzā'ī ini juga tidak direkam oleh al-Mizzī dalam *Taḥżīb al-Kamāl*. Meskipun demikian, asy-Syairāzī merekamnya dalam *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, namun dengan tidak banyak informasi yang dapat diakses tentangnya selain hanya menyebutkan bahwa dia banyak meriwayatkan tentang hadis-hadis ibadah atau *fiqh*.[75] Adapun riwayat hadis tentang muatan akidah, dia hanya mentransmisikan riwayat PAZ 2 versi ini saja. Aḥmad bin Ḥanbal sendiri mengklaim riwayat-riwayat yang ditransmisikan oleh al-Auzā'ī berstatus *ḍa'īf*, meskipun dia sendiri masih tetap mencantumkan riwayat ini dalam kitabnya. Kejanggalan-kejanggalan inilah yang menjadi dasar dalam penelitian ini untuk

[74] Abū al-Qāsim 'Abdullāh bin Muḥammad al-Bagawī, *Mu'jam aṣ-Ṣaḥābah li al-Bagawī*, ed. Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Juknī (Kuwait: Maktabah Dār al-Bayān, 2000), Vol. 2, 304.

[75] Abū Isḥāk Ibrāhīm bin 'Alī asy-Syairāzī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā'*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār ar-Rāid al-'Arabī, 1970), 76.

mengklaim al-Auzā‘ī sebagai pemancar yang paling bertanggung jawab (CL) terhadap produksi riwayat PAZ 2 versi ini.

Abū Hurairah – Żakwān – Suhail bin Żakwān (w. 138/755) – Sulaiman bin Bilāl (w. 177/793)

Sebagaimana jalur Żū Mikhbar, jalur transmisi ini juga berjalur tunggal hingga sampai kepada Sulaimān bin Bilāl. Sulaimān bin Bilāl merupakan pemancar yang berdomisili di Madinah namun hanya menerima satu riwayat ini dari jalur Suhail bin Żakwān. Sulaimān bin Bilāl selanjutnya mentransmisikan riwayat tersebut kepada dua orang muridnya yaitu Mu‘allā bin Manṣūr (w. 211/826) dan ‘Abd al-Ḥamīd bin ‘Abdullāh (w. 202/817). Keduanya merupakan pemancar yang berdomisili di Bagdād. Jalur Mu‘allā bin Manṣūr direkam oleh Imām Muslim dan Ibn Ḥibbān, sedangkan jalur ‘Abd al-Ḥamīd bin ‘Abdullāh hanya direkam oleh Imām al-Ḥākim. Meskipun keduanya direkam oleh kolektor yang berbeda namun uniknya kedua jalur tersebut memiliki tingkat kemiripan redaksi yang sangat identik. Namun demikian jalur ini termasuk unik karena tidak ada riwayat lain yang ditemukan menggunakan jalur tersebut selain riwayat PAZ 2 ini. Artinya, besar kemungkinan riwayat ini tidak lebih awal diproduksi dari masa Sulaiman bin Bilāl.

Secara demografis, ‘Abd al-Ḥamīd bin ‘Abdullāh dan Mu‘allā bin Manṣūr sama-sama berdomisili di Bagdād serta hidup sezaman dengan Abū Nu‘aim bin Hammād. Dalam catatan sejarah, pada masa-masa itulah Dinasti Abbasiyah yang dipimpin oleh Khalifah Ḥarun ar-Rasyīd melakukan dua kali ekspansi untuk menaklukkan kekaisaran Romawi. Ekspansi yang pertama terjadi pada tahun 779-780 M dan ekspansi yang kedua terjadi pada tahun 781-782 M. Pada masa-masa tersebut hubungan antara kerajaan Muslim dan Bizantium kerapkali mengalami pertempuran sehingga wajar jika pada era inilah berbagai spekulasi apokaliptik terkait hubungan antara keduanya banyak diperbincangkan oleh para *millenarian* Muslim. Oleh karena itu berdasarkan jalur transmisi *isnād* riwayat PAZ 2 versi Abū Hurairah ini, jalur transmisi pemancar sebelum Sulaiman bin Bilāl adalah kamuflase atau diadopsi oleh pemancar tertentu, mengingat jalur tersebut termasuk masyhur dalam riwayat-riwayat akhir zaman. Penjelasan tentang jaringan jalur transmisi ini diuraikan secara detail pada sub pembahasan selanjutnya (lihat halaman 248-249).

Meskipun redaksi dari kedua versi riwayat ini tampak membentuk satu kronologis peristiwa yang sama, tetapi tidak ditemukan jalur transmisi yang menyatukannya. Dengan demikian besar kemungkinan riwayat PAZ 2 ini baik dari versi Żū Mikhbar maupun versi Abū Hurairah diproduksi oleh masing-masing CL yang berbeda. Kesamaan kronologi antara keduanya bisa jadi dipengaruhi oleh konteks sosial yang sama di era masing-masing CL, sehingga narasi-narasinya menjadi masyhur di era mereka. Adapun nama-nama perawi yang tercantum sebelum CL hanyalah kamuflase atau sengaja dibuat-buat oleh CL untuk mendapatkan legitimasi riwayat otoritatif. Status tersebut dapat dibuktikan secara detail setelah penelitian ini melakukan analisis verifikasi dari setiap redaksi yang terdapat dalam kedua versi riwayat-riwayat tersebut.

c. Jalur Transmisi Riwayat PAZ 3

Riwayat PAZ 3 ini menceritakan sebuah kisah tentang kronologis tragedi peperangan yang akan terjadi antara umat Islam melawan kaum Yahudi. Meskipun dalam redaksi riwayat tersebut tidak ditemukan keterangan kapan peristiwa itu akan terjadi, tetapi para *millenarian* Muslim, khususnya UAZ merepresentasikan bahwa itu terjadi saat Nabi Isa turun untuk mengeksekusi Dajal dan pasukannya.

Jalur transmisi riwayat Hadis PAZ 3 ini bersumber dari dua orang sahabat yaitu Abū Hurairah dan ‘Abdullāh bin ‘Umar (w. 73/692). Jalur Abū Hurairah ditransmisikannya kepada tiga pemancar setelahnya, dua di antaranya sangat identik dengan riwayat PAZ 1, yaitu jalur transmisi Abū Hurairah – Żakwān – Suhail bin Żakwān – Ya‘qūb bin ‘Abd ar-Raḥmān, yang juga sama-sama direkam oleh Imām Muslim. Jalur transmisi yang kedua yaitu Abū Hurairah – al-A‘raj – Abū az-Zinād – Waraqā‘ bin ‘Umar (w. ?) – ‘Alī bin Hafṣ (w. ?) yang juga direkam oleh Aḥmad bin Ḥanbal. Adapun jalur transmisi lainnya adalah Abū Hurairah – Abū Zur‘ah (w. ?) – ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ (w. ?) – Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd (w. 188/804) – Isḥāq bin Ibrāhīm (w. 238/852) yang direkam oleh Imām al-Bukhārī.

Abū Hurairah – Abū Zur‘ah (w. ?)

Abū Zur‘ah merupakan pemancar dari *ṭabaqah at-tābi‘īn* (generasi kedua) yang berdomisili di Kūffah. Dalam catatan sejarah biografi para pemancar riwayat hadis, tidak banyak informasi yang dapat diakses tentangnya sehingga sulit untuk dilacak kepastian

rekam jejaknya pernah bertemu langsung dengan Abū Hurairah. Meskipun demikian, al-Mizzī mencatat sebanyak 83 riwayat yang pernah diterimanya dari Abū Hurairah. Al-Wāqidī secara tegas mengklaim bahwa jalur transmisi antara Abū Zur‘ah dengan Abū Hurairah terputus (*munqaṭī‘*).[76] Abū Zur‘ah selanjutnya mentransmisikan riwayat PAZ 3 ini kepada ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ (w. ?) di *Kūffah* yang juga tidak banyak informasi yang dapat diakses tentangnya.

‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ tercatat telah menerima riwayat dari sembilan gurunya, salah satu di antaranya adalah Abū Zur‘ah. Dari sekian gurunya itu hanya Abū Zur‘ah yang tercatat mentransmisikan sebanyak 41 riwayat kepada ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘, sedangkan melalui jalur gurunya yang lain, paling banyak hanya menerima empat riwayat. Demikian halnya jalur ‘Umārah bin al-Qa‘qā‘ yang mentransmisikan riwayat tersebut kepada Jarīr bin ‘Abd al-Ḥamīd (w. 188/804) di Kūffah. Intensitas periwayatan antara keduanya sebanyak 27 riwayat. Namun demikian, meskipun jalur ini tampak bermasalah utamanya karena hanya ditransmisikan secara tunggal hingga sampai kepada kolektor (Imām al-Bukhārī). Akan tetapi, dua jalur lainnya dari versi Abū Hurairah terbilang kuat, sehingga saling menopang antara satu riwayat dengan riwayat yang lainnya.

‘Abdullāh Ibn ‘Umar (w. 73/692) – Nāfī‘ Maulā Ibn ‘Umar (w. 116/734)

‘Abdullāh Ibn ‘Umar mentransmisikan riwayat PAZ 3 ini kepada dua orang muridnya, yaitu Nāfi‘ Maulā Ibn ‘Umar (w. 116/734) dan Sālim bin ‘Abdillāh (w. 106/724). Nāfi‘ mentransmisikan kepada dua orang muridnya, yaitu Mālik bin Anas (w. 179/795) dan ‘Ubaidillāh bin ‘Umar. Jalur Sālim – Nāfi‘ – Mālik bin Anas juga diistilahkan oleh ulama kritikus hadis sebagai jalur *silsilat aż-żahab*,[77] sehingga jalur transmisi ini masih sangat memungkinkan bersumber dari generasi awal Islam.

Meskipun demikian, bila ditelusuri di dalam kitab *Muwaṭṭā‘* karya Imām M̄alik, maka ditemukan setidaknya tidak kurang dari 56 riwayat yang merekam jalur transmisi ini. Akan tetapi, khusus redaksi riwayat PAZ 3 ini, Imām Mālik sama sekali tidak merekam

---

[76] Al-Mizzī, *Taḥzīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*, Vol. 33, 324.

[77] Nūruddīn ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṡ* (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1981), 248.

riwayat tersebut dalam karyanya *Muwaṭṭā‘*. Kasus seperti inilah yang diistilahkan oleh Joseph Schacht dan Juynboll sebagai *argumentum e-silentio*.[78] Namun penting untuk dicatat bahwa kitab *Muwaṭṭā‘* masuk ke dalam kategori kitab bergenre fikih, sehingga riwayat ini tidak terekam di dalamnya karena bisa jadi berbeda genre. Oleh karena itu, secara kualifikasi riwayat PAZ 3 melalui jalur ini masih termasuk kuat sampai kepada pemancar generasi awal atau *ṭabaqah* sahabat.

‘Abdullāh Ibn ‘Umar – Sālim bin ‘Abdillāh (w. 106/724)

Riwayat PAZ 3 melalui jalur ‘Abdullāh Ibn ‘Umar selain ditransmisikan kepada Nāfī‘, ia juga mentransmisikan kepada Sālim bin ‘Abdillāh. Melalui Sālim inilah yang selanjutnya mentransmisikan riwayat tersebut kepada dua orang pemancar setelahnya, yaitu ‘Umar bin Ḥamzah (w. ?) dan Muḥammad bin Syihāb az-Zuhrī. Akan tetapi, ‘Umar bin Ḥamzah diklaim oleh mayoritas ulama kritikus hadis sebagai perawi yang *ḍa‘īf*. Aḥmad bin Ḥanbal mengklaim riwayat-riwayat yang ditransmisikan oleh ‘Umar bin Ḥamzah mayoritas berstatus *munkar*.[79] Oleh karena itu, jalur transmisi selanjutnya yang layak untuk ditelusuri kualifikasinya adalah jalur Sālim kepada Muḥammad bin Syihāb az-Zuhrī yang mentransmisikan kepada enam muridnya, yaitu Yūnus bin Yazīd (w. 159/776) – Syu‘aib bin Dīnār (w. 162/779) – Abū Nu‘aim bin Ḥammād (w. 229/844) – Ṣāliḥ bin Kīsān (w. 145/762) – Muḥammad bin ‘Abdullāh az-Zuhrī (w. 124/742) – Ma‘mar bin Rāsyid (w. 154/771).

Bila jalur transmisi tersebut dibaca berdasarkan teori Schacht dan Juynboll, maka jalur Muḥammad bin Syihāb az-Zuhrī inilah yang dapat diklaim berstatus sebagai CL. Hal itu disebabkan karena dialah yang menyebarkan secara masif kepada para pemancar setelahnya. Meskipun demikian, tampaknya agak sulit untuk menemukan pemancar yang berstatus PCL karena hampir dari seluruh pemancar setelahnya hanya mentransmisikan riwayat PAZ 3 tersebut secara tunggal hingga sampai kepada para kolektor hadis. Akan tetapi, penting untuk dipertimbangkan bahwa Motzki tidak mengakui semua jalur tunggal dapat diklaim lemah sebab bisa jadi kolektor tidak memasukkan nama perawi lainnya dengan

[78] G. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 158-159.

[79] *Ibid*., Vol. 21, 312.

beberapa alasan. Motzki menduga bahwa tidak disebutkannya seluruh pemancar dalam jalur transmisi sebuah riwayat karena sebagian pemancar lainnya telah wafat. Dugaan Motzki lainnya adalah kolektor hanya mengutip satu pemancar yang dianggapnya otoritatif atau perawi kunci dari riwayat tertentu.[80]

Seluruh kesimpulan dalam analisis ini masih pada tahap pembacaan skema jalur transmisi *isnād*, sehingga belum dapat dipastikan penanggalannya. Proses ini berlanjut pada analisis verifikasi transmisi *matn* atau redaksi riwayat. Analisis ini bertujuan untuk mengidentifikasi ragam kesamaan dan perbedaan redaksi di setiap versi dan varian riwayat PAZ. Dengan demikian maka dapat diketahui penanggalan riwayat berdasarkan ragam redaksi tersebut. Demikian halnya juga dapat diketahui adanya praktik *idrāj* yang membuat sebuah riwayat telah mengalami perubahan makna substansi di dalamnya. Uraian tersebut dijelaskan secara detail pada pembahasan berikut.

2. Verifikasi *Matn*

Analisis verifikasi autentisitas *matn* terhadap riwayat hadis merupakan bentuk investigasi komparatif dari seluruh varian *mutūn* atau redaksi di setiap jalur transmisi riwayat. Tujuannya adalah untuk menemukan sumber produksi dan distribusi redaksi riwayat pada setiap era tertentu. Motzki mengungkapkan bahwa kualifikasi sebuah riwayat sejatinya tidak hanya berhenti pada aktivitas analisis validitas transmisi *isnād*. Akibat dari itu seorang peneliti akan cenderung secara generalisasi mengklaim sebuah riwayat diproduksi oleh CL. Bagi Motzki validitas sebuah riwayat juga harus dilihat sejauh mana redaksi yang mereka transmisikan benar-benar valid. Dengan demikian belum tentu CL dapat diklaim sebagai produser pertama sebuah riwayat melainkan hanya sebagai penyebar profesional atau yang mulai masif menyebarkannya melalui madrasah mereka.[81] Melalui analisis verifikasi *matn* atau redaksi riwayat maka dapat dipastikan sebuah redaksi benar-benar orisinil bersumber dari CL atau justru telah mengalami proses transformasi. Proses itu biasanya terjadi melalui praktik *idrāj* (penyisipan), baik berupa penambahan maupun pengurangan.[82]

---

[80] Motzki, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, 52-53.

[81] *Ibid.*, 211.

[82] Motzki, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, 211-214.

Kesimpulan Motzki itu telah dibuktikan dalam kajiannya tentang riwayat "*The Prophet and the Cat*". Dia menyimpulkan bahwa riwayat itu valid diproduksi pada generasi sahabat (Abū Qatādah). Walaupun Isḥāq ibn ʿAbdullāh ibn Abī Ṭalḥah (w. 130/747) menempati posisi CL namun bukan sebagai pencipta redaksi melainkan hanya memulai menyebarkannya secara profesional. Oleh karena itu, melalui investigasi perbandingan teks maka seorang peneliti dapat menemukan teks yang berusia tua dan teks yang telah mengalami evolusi, baik bertambah atau berkurang.[83]

Lebih lanjut Motzki juga menjelaskan bahwa kemungkinan terjadinya perubahan redaksi disebabkan oleh empat faktor, yaitu; *pertama*, kekeliruan pada proses transmisi (oral); *kedua*, kesengajaan perawi untuk meringkas redaksi, menghilangkan fakta substansi, atau menambah redaksi karena kepentingan tertentu; *ketiga*, melemahnya daya ingatan guru pada saat mentransmisikan redaksi riwayat kepada muridnya; *keempat*, ketidakakuratan dalam proses penyalinan redaksi.[84] Aspek-aspek inilah yang menjadi parameter atau piranti analisis terhadap investigasi *matn* dari ketiga riwayat PAZ yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini.

a. Verifikasi *Matn* Riwayat PAZ 1

Beragam varian redaksi dari 23 riwayat PAZ 1 yang terkomfirmasi dalam penelitian ini melalui analisis dari beberapa literatur hadis. Seluruh redaksi riwayat PAZ telah dikumpulkan dalam penelitian ini untuk diverifikasi adanya tingkat autentisitas redaksi yang ditransmisikan di setiap jalur transmisi riwayat. Namun sebelum dilanjutkan pada analisis ragam redaksi, maka terlebih dahulu ditampilkan kode 23 jalur transmisi riwayat (disingkat JTR) agar dapat memudahkan dan mengefisiensikan penyebutannya dalam pembahasan ini;

Tabel 7:
Kode Jalur Transmisi Riwayat PAZ 1

Jalur Transmisi Riwayat	Kode
إمام مسلم؛ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ؛ يَعْقُوبُ؛ سُهَيْلٍ؛ ذكوان؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 1

[83] *Ibid*., 212-213.
[84] *Ibid*.

إمام مسلم؛ إِبْنُ أَبِي شَيْبَةَ؛ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ؛ أَبِي الزِّنَادِ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 2
إمام مسلم؛ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى؛ ابْنُ وَهْبٍ؛ يُونُسُ، ابْنِ شِهَابٍ؛ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ؛ أَبَا هُرَيْرَةَ.	JTR: 3
إمام مسلم، سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ؛ عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ الْعَلَاءِ؛ سُفْيَانُ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 4
إمام البخاري؛ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، سُفْيَانُ؛ الزُّهْرِيُّ؛ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 5
إمام البخاري؛ سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ؛ يَعْقُوبُ؛ إبراهيم بن سعد؛ صَالِحٍ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبُو هُرَيْرَةَ.	JTR: 6
إمام البخاري؛ حكم بن نافع؛ شُعَيْبٌ؛ أَبُو الزِّنَادِ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 7
إمام البخاري؛ يَحْيَى؛ عَبْدُ الرَّزَّاقِ؛ مَعْمَرٍ؛ هَمَّامٍ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 8
أبو نعيم بن حماد؛ عَبْدُ الْوَهَّابِ؛ يُونُسَ؛ الْحَسَنِ.	JTR: 9
أبو نعيم بن حماد؛ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 10
أبو نعيم بن حماد؛ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ؛ أَبِي الزِّنَادِ؛ الأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 11
إبن أبي شيبة؛ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ؛ أَبِي الزِّنَادِ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 12
إبن أبي شيبة؛ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَعِيدٍ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 13
إبن ماجه؛ إِبْنُ أَبِي شَيْبَةَ؛ أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ؛ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ؛ الْحَسَنُ؛ عَمْرِو بْنِ تَغْلِبَ.	JTR: 14
إبن ماجه؛ الْحَسَنُ بْنُ عَرَفَةَ؛ عَمَّارُ بْنُ مُحَمَّدٍ؛ الْأَعْمَشِ؛ أَبِي صَالِحٍ؛ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ.	JTR: 15
إبن حبان؛ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْمُثَنَّى؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ؛ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ مَعْنٍ؛ أَبِيهِ، الأَعْمَشِ؛ أَبِي صَالِحٍ؛ أَبِي سَعِيدٍ.	JTR: 16

الترمذي؛ سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمَخْزُومِيُّ؛ عَبْدُ الْجَبَّارِ بْنُ الْعَلَاءِ، سُفْيَانُ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 17
أبو دود، قُتَيْبَةُ؛ ابْنُ السَّرْحِ؛ سُفْيَانُ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 18
أحمد بن جنبل؛ سُفْيَانُ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَعِيدٍ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 19
أحمد بن جنبل؛ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ؛ عَوْفٌ؛ الْحَسَنِ.	JTR: 20
أحمد بن جنبل، عَلِيٌّ؛ وَرْقَاءُ؛ أَبِي الزِّنَادِ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 21
أحمد بن جنبل؛ عَلِيٌّ، أَخْبَرَنَا وَرْقَاءُ؛ أَبِي الزِّنَادِ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 22
أحمد بن جنبل؛ عَمَّارُ بْنُ مُحَمَّدٍ؛ الْأَعْمَشِ؛ عَنْ أَبِي صَالِحٍ؛ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ.	JTR: 23

Kode JTR inilah yang digunakan untuk menjelaskan keunikan redaksi dari masing-masing riwayat. Investigasi ini dimulai dengan ragam varian ukuran redaksi riwayat. Dari 23 redaksi riwayat ditemukan varian redaksi yang detail, sedang, dan ringkas. Berikut klasifikasi redaksi yang terekam dalam literatur-literatur hadis;

Tabel 8:
Varian Redaksi Riwayat Hadis PAZ 1

Versi Detail		
Kode	Redaksi	Jumlah
JTR 7	"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعَرُ وَحَتَّى تُقَاتِلُوا التُّرْكَ صِغَارَ الْأَعْيُنِ حُمْرَ الْوُجُوهِ ذُلْفَ الْأُنُوفِ كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ الْمَجَانُّ الْمُطْرَقَةُ، وَتَجِدُونَ مِنْ خَيْرِ النَّاسِ أَشَدَّهُمْ كَرَاهِيَةً لِهَذَا الْأَمْرِ حَتَّى يَقَعَ فِيهِ وَالنَّاسُ مَعَادِنُ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَيَأْتِيَنَّ عَلَى أَحَدِكُمْ زَمَانٌ لَأَنْ يَرَانِي أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ مِثْلُ أَهْلِهِ وَمَالِهِ."	1 riwayat
Versi Sedang		
JTR 12	"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعْرُ، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا	21 Riwayat

	صِغَارَ الْأَعْيُنِ، ذُلْفَ الآنُفِ، كَأَنَّ وُجُوهَهُمُ الْمَجَّانُ الْمُطْرَقَةُ."	
Versi Ringkas		
JTR 21	"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَالُهُمُ الشَّعْرُ."	1 riwayat

Tiga varian ukuran redaksi riwayat ini tampak seragam pada bagian awalnya namun juga tampak mengalami *idrāj*. Hampir dari seluruh riwayat PAZ 1 diawali dengan ungkapan "*Lā taqūm as-sā'ah ḥattā tuqātilū...,*" kecuali riwayat yang direkam oleh Nu'aim bin Ḥammad dan Ibn Mājah. Salah satu dari riwayat mereka dimulai dengan redaksi "*Inna min asyrāṭ as-sā'ah*" (lihat JTR 9 dan 14). Riwayat itu diterima oleh Nu'im bin Ḥammād dari 'Abd al-Wahab (w.194/810) – Yūnus bin 'Ubaid (w. 139/757) – Ḥasan bin Yasar (w. 110/729) – Rasulullah SAW. Jalur ini tampak bermasalah karena bagaimana mungkin Ḥasan bin Yasār langsung menerima riwayat itu dari Rasulullah yang berbeda generasi. Namun pada redaksi yang persis sama direkam oleh Ibn Mājah, terdapat nama 'Amrū bin Taglib yang menyambungkan al-Ḥasan bin Yasār dengan Rasulullah. Ibn Mājah menerima dari Ibn Abī Syaibah – Aswad bin 'Amir - Jarīr bin Ḥāzim – al-Ḥasan bin Yasār – 'Amrū bin Taglīb. Ibn Mājah menginformasikan bahwa redaksi yang diterimanya itu dari Ibn Abī Syaibah, tetapi dia sendiri tidak merekam riwayat itu di dalam karyanya *Al-Muṣannaf*. Fenomena inilah yang juga disebut oleh Schacht sebagai "*argumentum e-silentio*". Di sini dapat dipastikan bahwa perubahan redaksi ini tidak lebih awal dari era Abū Nu'aim.

Perbedaan lainnya yang juga ditemukan dari sebagian redaksi adalah yang menggunakan penggalan ungkapan "*Lā taqūm as-sā'ah ḥattā tuqātilū <u>at-turk</u>....*" yang muncul di tiga jalur riwayat (lihat JTR. 1, 6, dan 22). Demikian halnya juga ditemukan satu riwayat yang menyebutkan "*Lā taqūm as-sā'ah ḥattā tuqātilū <u>khūzan wa karmān</u>*". Dengan demikian, redaksi riwayat ini telah mengalami evolusi pada masa-masa tertentu. Bila diperhatikan dari ciri-ciri di setiap redaksi dalam ragam riwayat tersebut, maka ditemukan lima ciri utama, yaitu "*ni'āluhum asy-sya'r*", "*ka'anna wujūhuhum al-majān muṭraqah*," "*Ṣigār al-a'yūn*", "*żulf al-unūf*", "*ḥumr al-wujūh*", dan "*'irāḍ al-wujūh*". Penyebutan ciri-ciri ini di beberapa jalur tidak secara berurutan dan tidak mencakup

keseluruhannya. Berikut perbandingan penyebutan ciri-ciri tersebut;

Tabel 9:
Ciri-ciri Suku *at-Turk* dalam Riwayat Hadis PAZ 1

Kode JTR	Ciri-ciri					
	نِعَالُهُمُ الشَّعَرُ	وُجُوهَهُمُ الْمَجَانُّ الْمُطْرَقَة	صغَارَ الْأَعْيُنِ	ذُلْفَ الْأُنُوف	حُمْرَ الْوُجُوه	عِرَاضَ الْوُجُوهِ
JTR 1	√	√	-	-	-	-
JTR 2	√	-	√	√	-	-
JTR 3	√	√	-	-	-	-
JTR 4	√	√	-	-	-	-
JTR 5	√	√	√	√	-	-
JTR 6	√	√	√	√	√	-
JTR 7	√	√	√	√	√	-
JTR 8	√	√	√	√	√	-
JTR 9	√	√	-	-	-	-
JTR 10	√	√	-	-	-	-
JTR 11	-	√	√	√	-	-
JTR 12	√	√	√	√	-	-
JTR 13	√	-	√	-	-	-
JTR 14	√	√	-	-	-	√
JTR 15	√	√	√	√	-	√
JTR 16	-	√	√	-	-	√
JTR 17	√	√	-	-	-	-
JTR 18	√	√	√	√	-	-
JTR 19	√	√	-	-	-	-
JTR 20	√	√	√	√	-	√
JTR 21	√	-	-	-	-	-
JTR 22	-	√	√	√	√	-
JTR 23	√	√	√	-	-	√
Total :	20	20	16	11	4	5

Keterangan dalam tabel tersebut menunjukkan tidak ada satu riwayat pun yang memasukkan keseluruhan ciri-ciri tersebut dalam satu redaksi. Artinya, terdapat indikasi bahwa ciri-ciri tersebut telah mengalami *idrāj*, baik dalam bentuk penambahan (*żiyādah*) atau pengurangan (*nuqṣān*). Terdapat dua ciri yang hampir selalu

muncul di setiap riwayat adalah "*ni'āluhum asy-sya'r*", dan "*ka'anna wujūhuhum al-majān muṭraqah*." Adapun "*ṣigār al-a'yūn*" dan *żulf al-unūf*" kadang disebutkan di satu redaksi riwayat, serta kadang pula hanya salah satunya yang disebutkan atau tidak sama sekali. Selanjutnya, ciri "*ḥumr al-wujūh*", dan "*'irāḍ al-wujūh*" adalah ciri-ciri yang paling jarang muncul dalam setiap redaksi riwayat. Dengan demikian maka dapat disimpulkan bahwa besar kemungkinan redaksi orisinal hanyalah riwayat yang menyebutkan dua ciri terbanyak itu, sedangkan ciri lainnya muncul setelah era CL. Kemungkinan lainnya adalah bahwa redaksi-redaksi pada awalnya disebutkan terpisah oleh CL, namun kemudian para perawi setelahnya berinisiatif menggabungkannya.

Permasalahan ini dapat dilacak dengan melihat literatur yang paling tertua (pra-kanonik). Dari sekian literatur yang menyebutkan riwayat PAZ 1 ini, kitab *Al-Fitan* karya Abū Nu'aim merupakan literatur tertua dari yang lainnya. Abū Nu'aim memisah dua varian redaksi dengan jalur riwayat yang berbeda. Ciri-ciri "*ni'āluhum asy-sya'r*", dan "*ka'anna wujūhuhum al-majān muṭraqah*," yang diterimanya dari Sufyān bin 'Uyainah – Ibn Syihāb az-Zuhrī – Sa'īd bin Musayyib – Abī Hurairah (JTR. 10). Adapun ciri-ciri "*ṣigār al-a'yūn,*" dan "*żulf al-unūf*" diterimanya melalui jalur Sufyān bin 'Uyainah - Abū az-Zinād – al-A'raj – Abu Hurairah (JTR. 11). Dengan demikian, gabungan dari kedua varian redaksi ciri-ciri ini tidak lebih awal terjadi dari era Sufyān bin 'Uyainah. Ciri-ciri inilah yang asli berasal dari CL, adapun selainnya merupakan pengembangan atau *ziyādah* oleh pemancar selanjutnya.

Investigasi transmisi *matn* pada konteks pembacaan riwayat PAZ 1 menunjukkan tidak adanya perubahan hasil temuan pada investigasi transmisi *Isnād*. Artinya, riwayat ini masih sangat memungkinkan menempatkan Abū Hurairah sebagai CL. Adapun A'raj, Sa'īd bin Musayyib, dan Żakwān sebagai PCL, dan Sufyā bin 'Uyainah sebagai PPCL dan IPCL. Bagaimana pun kemiripan redaksi dengan pola yang berbeda-beda menunjukkan bahwa tidak mungkin redaksi ini diproduksi setelah era CL. Itulah sebabnya sulit untuk dibuktikan bahwa banyaknya pemancar pada setiap *ṭabaqāt* menunjukkan tidak mungkin mereka sepakat untuk menciptakan redaksi ini sebelum era CL.

Demikian halnya, demografi para pemancar di tingkat PCL yang tidak berdomisili di satu wilayah, sehingga sulit untuk

dibuktikan bahwa mereka berkumpul untuk sepakat menciptakan redaksi tersebut. Selain Sa‘īd bin Musayyib yang tetap berdomisili di Madinah, kedua PCL lainnya pernah berdomisili di Madinah namun kemudian menyebar ke berbagai wilayah. Al-A‘raj hijrah ke Iskandariyyah Mesir, dan Żakwān hijrah ke Kūfah. Satu-satunya cara untuk mengungkap hal itu adalah dengan menelusuri konteks historisnya.

Bila ditelusuri dalam catatan sejarah tentang peperangan atau *magāzī*, maka ditemukan informasi bahwa suku *at-Turk* mulai dikenal oleh umat Islam pada era Khalifah ‘Umar bin Khaṭṭāb. Pada saat itu umat Islam melakukan *futuḥāt* ke berbagai wilayah di sekitar Asia Tengah, tepatnya pada tahun 22 Hijriyah atau 642 Masehi. Saat itu mereka berhasil menaklukan kekaisaran *Sasaniyyah* melalui sebuah perang yang bernama *Nahāvand*. Penduduknya dikenal pada era itu dengan sebutan suku *at-Turk* yang kini dikenal dengan nama Turkmenistan. Demikian halnya pada era Khalifah ‘Uṡmān bin ‘Affān, perluasan wilayah dakwah Islam semakin meluas hingga sampai ke Tabaristan. Sejak saat itulah banyak dari suku *at-Turk* yang memeluk Islam dan menjalin interaksi sosial dengan umat Islam di semenanjung Arab.[85]

Riwayat itu kemudian berlanjut hingga era Dinasti Abbasiyah dimana pada saat itu terjadi peperangan melawan suku yang serupa, sehingga redaksi dari riwayat itu mengalami penambahan dengan menyebutkan secara spesifik suku yang dimaksud. Al-Hararī menanggapi bahwa ciri-ciri yang disebutkan dalam riwayat ini persis dengan ciri-ciri suku *at-Turk* yang muncul di Irak pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma’mūn, tepatnya pada tahun 201 Hijriyah. Keduanya muncul dengan banyak melakukan kemaksiatan hingga pembantaian, sehingga mengakibatkan kekacauan di beberapa wilayah kekuasaan Islam, khususnya Tabaristan.[86] Jika ditelusuri dalam jalur transmisi riwayat yang menggunakan redaksi “*at-Turk*”, maka ditemukan tiga jalur riwayat. Dua jalur menggunakan nama yang eksis di dalamnya yaitu Ya‘qub bin Ibrāhīm yang hidup persis antara rentan awal abad ketiga Hijriyah. Adapun satu riwayat lainnya terdapat nama Waraqā’ bin ‘Umar (Kūfah) dan ‘Alī bin Ḥafṣ (Bagdād). Walaupun

[85] ‘Alī Muḥammad Aṣ-Ṣilābī, *Ad-Daulat Al-Uṡmāniyyah: ‘Awāmil an-Nuhūḍ Wa Asbāb as-Suqūṭ* (Cairo: Dār at-Tauzī‘ wa an-Nasyr al-Islāmiyyah, 2001), 25-27.

[86] Muḥammad al-Amīn al-‘Alawī al-Hararī, *Al-Kaukab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyadh: Dār al-Minhāj, 2009), Vol. 26, 168-169.

tidak ditemukan tahun wafat dari keduanya, namun diperkirakan mereka sezaman dengan Ya‘qub bin Ibrāhīm yang juga sama-sama berdomisili di Bagdād.

Peristiwa ini sesuai dengan rekonstruksi Michael Cook bahwa kecenderungan spekulasi riwayat-riwayat *al-fitan* merupakan refleksi dari peristiwa masa lalu. Kemudian pada waktu yang berbeda peristiwa yang sama muncul pada era pemancar. Pada era itulah pemancar memproyeksikannya ke masa depan.[87] Ya‘qub bin Ibrāhīm wafat 208 Hijriyah, sedangkan peristiwa penjajahan *at-Turk* terjadi pada rentan waktu 201 Hijriyah sebelum suku *at-Turk* ditumpas pada masa Khalifah al-Mu‘taṣim, tepatnya pada tahun 222 Hijriyah.[88] Artinya tidak menutup kemungkinan pada masa itulah Ya‘qub menemukan riwayat itu untuk selanjutnya diproyeksikan pada konteks yang sedang dihadapinya.

Redaksi lainnya juga menggunakan ungkapan "*Lā taqūm as-sā‘ah ḥattā tuqātilū khūzan wa karmān....*" Ini redaksi satu-satunya yang berbeda dari sekian redaksi yang identik lainnya. Jika demikian, maka redaksi ini besar kemungkinan juga muncul setelah era CL. Jika ditelusuri nama-nama perawi di dalamnya maka ditemukan ‘Abd ar-Razzāq as-San‘ānī (w. 211/826) yang hidup sezaman dengan Ya‘qub bin Ibrāhīm atau pada era bangsa *at-Turk* menyerang Dinasti Abbasiyah. Badruddīn al-‘Ainī dalam *‘Umdat al-Qārī Syaraḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* menjelaskan *Khūzān* atau *Karmān* merupakan suku yang banyak mendiami wilayah Persia, tepatnya daerah yang terletak antara *Khurasān* dan selat Hindia. Lebih lanjut, dia juga menjelaskan para ulama memandang status kedua suku itu berasal dari satu rumpun ras yang sama sehingga kemungkinan riwayat-riwayat ini menunjuk pada satu objek peperangan.[89] Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa munculnya term "*at-Turk*" dan "*Kūżān wa Kirmān*" tidak lebih awal dari era Ya‘qūb bin Ibrāhīm.

b. Verifikasi *Matn* Riwayat PAZ 2

Penelitian ini melanjutkan investigasi pada skema riwayat PAZ 2. Riwayat ini agak sedikit berbeda karena di dalamnya mengandung dua varian redaksi. Redaksi riwayat yang pertama

---

[87] Cook, "Eschatology and The Dating Tradition,"

[88] Al-Hararī, *Al-Kaukab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 26, 169.

[89] Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad Badruddīn Al-‘Ainī, *‘Umadat Al-Qārī Syaraḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Iḥyā’ at-Turāṡ, n.d.), Vol. 16, 131-133.

menceritakan tentang kronologis akan terjadinya hubungan koalisi antara pasukan Imam Mahdi dengan pasukan Romawi untuk menghadapi musuh-musuh mereka. Riwayat ini ditransmisikan melalui jalur Żū Mikhbar. Redaksi riwayat yang kedua menceritakan tentang pasukan Romawi yang berjumlah 80 bendera menyerang pasukan Imam Mahdi hingga munculnya Dajal dan turunnya Nabi Isa untuk mengeksekusi Dajal. Redaksi riwayat ini ditransmisikan dari jalur Abū Hurairah. Pada pembahasan validasi jalur transmisi riwayat, untuk redaksi riwayat yang pertama telah ditetapkan bahwa yang bertindak sebagai aktor CL adalah al-Auzā‘ī, sedangkan untuk redaksi riwayat yang kedua adalah Sulaimān bin Bilāl. Adapun pembahasan ini dilanjutkan dengan menganalisis verifikasi redaksi riwayat di setiap jalur transmisi tersebut. Namun, sebelum hal itu dilakukan, maka terlebih dahulu ditampilkan kode jalur transmisi riwayat untuk memudahkan penyajian penjelasan berikutnya.

Tabel 10:
Kode Jalur Transmisi Riwayat Hadis PAZ 2

Jalur Transmisi Riwayat	Kode
إمام مسلم؛ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ؛ مُعَلَّى بْنُ مَنْصُورٍ؛ سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ؛ سُهَيْلٌ؛ ذكوان؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 1
أبو نعيم بن حماد؛ الْوَلِيدُ؛ الأَوْزَاعِيّ؛ حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةَ؛ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ؛ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ؛ ذِي مِخْبَرٍ.	JTR: 2
أحمد بن حنبل ؛ مُحَمَّدُ بْنُ مُصْعَبٍ؛ الْأَوْزَاعِيُّ؛ حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةَ؛ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ؛ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ؛ ذِي مِخْمَرٍ.	JTR: 3
أبوا داود؛ عبد الله بن محمد بن علي بن نفيل؛ عِيسَى بْنُ يُونُسَ؛ الْأَوْزَاعِيُّ؛ حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةَ؛ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ؛ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ؛ ذِي مِخْمَرٍ.	JTR: 4
إبن حبان؛ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَوْنٍ؛ حَدَّثَنَا أَبُو ثَوْرٍ؛ مُعَلَّى بْنُ مَنْصُورٍ؛ سُلَيْمَانُ بْنُ بِلالٍ؛ سُهَيْلٌ؛ ذكوان؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 5
إبن حبان؛ الْفَضْلُ بْنُ الْحُبَابِ الْجُمَحِيُّ؛ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ؛ الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ؛ الأَوْزَاعِيّ؛ حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةَ؛ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ؛ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ؛ ذِي مِخْبَرٍ.	JTR: 6

الحاكم؛ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ؛ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ زِيَادٍ؛ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ؛ أعبد الحميد بن عبد الله؛ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ؛ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ؛ ذكوان؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 7
الحاكم؛ أَبُو أَحْمَدَ بَكْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّيْرَفِيُّ بِمَرْوَ؛ أَبُو الأَحْوَصِ مُحَمَّدُ بْنُ الْهَيْثَمِ الْقَاضِي؛ مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ الْمِصِّيصِيُّ؛ الأَوْزَاعِيُّ؛ حَسَّانَ بْنِ عَطِيَّةَ؛ ذِي مِخْمَرٍ.	JTR: 8

Riwayat PAZ 2 yang menceritakan kronologis peristiwa perang antara umat Islam melawan Romawi di akhir zaman memiliki ragam ukuran varian redaksi. Redaksi yang pertama melalui jalur transmisi Ẓū Mikhbar ditampilkan dalam literatur-literatur hadis, mulai dari versi ringkas, sedang, hingga panjang dan detail. Versi ringkas dan detail direkam oleh Abū Nu‘aim, versi sedang direkam oleh Aḥmad bin Ḥanbal, serta versi panjang direkam oleh Abū Daud, al-Ḥākim dan Ibn Ḥibbān. Ragam ukuran varian tersebut ditampilkan dalam tabel berikut;

Tabel 11:
Varian Redaksi Hadis PAZ 2 versi Żū Mikhbar

Ringkas dan Detail	
"تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا حَتَّى تَغْزُوا أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ."	JTR. 2
"تُصَالِحُونَ الرُّومَ عَشْرَ سِنِينَ صُلْحًا آمِنًا، يُوفُونَ لَكُمْ سَنَتَيْنِ، وَيَغْدِرُونَ فِي الثَّالِثَةِ، أَوْ يَفُونَ أَرْبَعًا وَيَغْدِرُونَ فِي الْخَامِسَةِ، فَيَنْزِلُ جَيْشٌ مِنْكُمْ فِي مَدِينَتِهِمْ فَتَنْفِرُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ إِلَى عَدُوٍّ مِنْ وَرَائِهِمْ، فَيَفْتَحُ اللَّهُ لَكُمْ فَتُنْصَرُونَ بِمَا أَصَبْتُمْ مِنْ أَجْرٍ وَغَنِيمَةٍ، فَيَنْزِلُونَ فِي مَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَقُولُ: قَائِلُكُمْ: اللَّهُ غَلَبَ، وَيَقُولُ قَائِلُهُمُ: الصَّلِيبُ غَلَبَ، فَيَتَدَاوَلُونَهَا سَاعَةً، فَيَغْضَبُ الْمُسْلِمُونَ وَصَلِيبُهُمْ مِنْهُمْ غَيْرُ بَعِيدٍ، فَيَثُورُ الْمُسْلِمُ إِلَى صَلِيبِهِمْ فَيَدُقُّهُ، فَيَثُورُونَ إِلَى كَاسِرِ صَلِيبِهِمْ، فَيَضْرِبُونَ عُنُقَهُ، فَتَثُورُ تِلْكَ الْعِصَابَةُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى أَسْلِحَتِهِمْ، وَيَثُورُ الرُّومُ إِلَى أَسْلِحَتِهِمْ، فَيَقْتَتِلُونَ فَيُكْرِمُ اللَّهُ تِلْكَ الْعِصَابَةَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيُسْتَشْهَدُونَ، فَيَأْتُونَ مَلِكَهُمْ، فَيَقُولُونَ: قَدْ كَفَيْنَاكَ حَدَّ	

<table>
<tr><td>الْعَرَبِ وَبَأْسَهُمْ، فَمَاذَا تَنْتَظِرُ؟ فَيَجْمَعُ لَكُمْ حَمْلَ امْرَأَةٍ، ثُمَّ يَأْتِيكُمْ فِي ثَمَانِينَ غَايَةٍ، تَحْتَ كُلِّ غَايَةٍ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا.“</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">Sedang</td></tr>
<tr><td>”تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا، وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ، فَتَسْلَمُونَ، وَتَغْنَمُونَ، ثُمَّ تَنْزِلُونَ بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَقُومُ رَجُلٌ مِنَ الرُّومِ، فَيَرْفَعُ الصَّلِيبَ، وَيَقُولُ: أَلَا غَلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَقُومُ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَقْتُلُهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ وَتَكُونُ الْمَلَاحِمُ، فَيَجْتَمِعُونَ إِلَيْكُمْ، فَيَأْتُونَكُمْ فِي ثَمَانِينَ غَايَةً، مَعَ كُلِّ غَايَةٍ عَشْرَةُ آلَافٍ.“</td><td>JTR. 3</td></tr>
<tr><td colspan="2">Panjang</td></tr>
<tr><td>”تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا، حَتَّى تَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ، فَتُنْصَرُونَ وَتَغْنَمُونَ وَتَنْصَرِفُونَ، حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَقُولُ قَائِلٌ مِنَ الرُّومِ: غَلَبَ الصَّلِيبُ، وَيَقُولُ قَائِلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: بَلِ اللَّهُ غَلَبَ، فَيَتَدَاوَلَانِهَا بَيْنَهُمْ، فَيَثُورُ الْمُسْلِمُ إِلَى صَلِيبِهِمْ، وَهُمْ مِنْهُمْ غَيْرُ بَعِيدٍ، فَيَدُقُّهُ، وَيَثُورُ الرُّومُ إِلَى كَاسِرِ صَلِيبِهِمْ، فَيَقْتُلُونَهُ، وَيَثُورُ الْمُسْلِمُونَ إِلَى أَسْلِحَتِهِمْ، فَيُقْتَلُونَ، فَيُكْرِمُ اللَّهُ تِلْكَ الْعِصَابَةَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِالشَّهَادَةِ، فَيَقُولُ الرُّومُ لِصَاحِبِ الرُّومِ: كَفَيْنَاكَ جَدَّ الْعَرَبِ، فَيَغْدِرُونَ، فَيَجْتَمِعُونَ لِلْمَلْحَمَةِ، فَيَأْتُونَكُمْ تَحْتَ ثَمَانِينَ غَايَةٍ، تَحْتَ كُلِّ غَايَةٍ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا.“</td><td>JTR. 6, dan 8</td></tr>
</table>

Redaksi-redaksi riwayat tersebut penting untuk diketahui yang mana di antaranya redaksi yang orisinal dan yang redaksi tambahan. Adapun perbedaan mencolok dari ketiga versi redaksi tersebut dapat dilihat pada ungkapan yang digaris bawahi. Salah satunya adalah perbedaan penyebutan jumlah pasukan blok Barat atau Romawi. Versi detail dan panjang menyebutkan “*iṡnā ‘asyar alfan*”, sedangkan versi sedang dan panjang menyebutkan “‘*asyarat ālāf*”. Versi ringkas dan detail direkam oleh Abū Nu‘aim, versi sedang direkam oleh Aḥmad bin Ḥanbal, sedangkan versi panjang direkam oleh al-Ḥākim dan Ibn Ḥibbān. Bila diperhatikan perbedaan redaksi-redaksi tersebut, tampaknya ada kemungkinan pemancar melakukan *idrāj* (*ziyādah*) atau keterangan terhadap penambahan redaksi. Bila kemungkinan ini yang dilakukan oleh

para pemancar riwayat, maka jelas hal itu telah menyalahi etika autentisitas periwayatan hadis.

Muḥammad Ṭāhir al-Jawābī dalam *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn an-Nabawī asy-Syarīf* mengungkapkan salah satu faktor terpenting dari kualifikasi sebuah transmisi riwayat adalah kejujuran perawi dalam menjaga orisinalitas redaksi sebuah riwayat. Riwayat hadis haruslah terbebas dari keterangan, penafsiran, atau penjelasan dari hasil spekulasi subjektif para perawi, khususnya terkait dengan riwayat *al-fitan*. Praktik perubahan redaksi baik dalam bentuk *ziyādah* (penambahan) atau *nuqṣān* (pengurangan) termasuk dalam kategori kecacatan (*ḍabṭ ar-ruwah*).[90] Oleh karena itu salah satu strategi untuk membuktikan adanya praktik *idrāj* tersebut adalah dengan menganalisis secara komparatif antara redaksi yang terdapat dalam kitab pra-kanonik dengan kitab-kitab lainnya. Adapun kitab pra-kanonik dalam kasus ini adalah kitab *Al-Fitan* karya Abū Nu'aim.

Kitab *Al-Fitan* merekam redaksi riwayat PAZ 2 ini dalam dua versi yaitu versi ringkas dan versi detail. Bila mengikuti teori Michael Cook maka besar kemungkinan riwayat PAZ 2 versi ringkas tersebut yang menjadi redaksi original sedangkan versi detailnya merupakan hasil produk *idrāj*. Adapun terkait riwayat PAZ 2 ini diletakkan oleh Abū Nu'aim dalam Bab "*Mā Baqiya min al-A'māq wa Fatḥ al-Qusṭanṭiniyyah*". Bab itu menjelaskan tentang ramalan Abū Nu'aim terkait koalisi yang akan terjadi antara pasukan Imam Mahdi dengan pasukan Romawi.[91]

Menariknya kemudian adalah David Cook dalam *Studies in Muslim Apocalyptic* telah melakukan kajian terhadap pengaruh sosio-histori yang melatari penulisan kitab *Al-Fitan* karya Abū Nu'aim tersebut. Dia menyimpulkan bahwa *Al-Fitan* diproduksi pada masa tragedi pertempuran antara kelompok pemberontak dari kalangan umat Islam di Suriah (sisa keturunan Bani Umayyah) dengan umat Islam di Irak (rezim Dinasti Abbasiyah). Umat Islam di Suriah saat itu memberontak melawan pusat pemerintahan penguasa dari Dinasti Abbasiyah di Irak. Untuk mengalahkan pasukan Dinasti Abbasiyah, pemberontak di Suriah kemudian menjalin hubungan koalisi kerjasama dengan pasukan dari kerajaan Bizantium (Kristen). Setelah mereka memenangkan peperangan

---

[90] Muḥmmad Ṭāhir al-Jawābī, *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn an-Nabawī asy-Syarīf* (Tunis: Nasyr at-Tawzī' Mu'assasāt, n.d.), 117-178, 230-231.

[91] al-Marwazī, *Al-Fitan*, 284.

itu, ternyata pasukan Bizantium mengklaim kemenangan tersebut berkat bantuan mereka. Fenomena inilah yang juga diistilahkan oleh David Cook sebagai "*The A'māq Cycle*".[92]

Bila diperhatikan secara sepintas dari kronologis peristiwa tersebut maka ditemukan kesamaan alur cerita yang sangat identik dengan kronologis peristiwa PAZ 2, khususnya riwayat yang direkam oleh Abū Nu'aim. Dengan demikian konstruksi riwayat versi detail itu bisa jadi bersumber dari peristiwa tersebut. Oleh karena itu, berdasarkan uraian tersebut, maka riwayat PAZ 2 versi Żū Mikhbar dengan redaksi yang detail merupakan hasil *idrāj* yang dilakukan oleh Abū Nu'aim. Dialah aktor yang paling bertanggung jawab terhadap segala bentuk penambahan redaksi detail yang terdapat dalam riwayat PAZ 2 tersebut.

Redaksi riwayat yang kedua adalah versi Abū Hurairah yang direkam oleh Imām Muslim, Ibn Ḥibbān, dan al-Ḥākim dengan jalur periwayatan yang sama hingga Ḥajjāj bin Muḥammad. Ketiga kolektor itu merekam redaksi yang memiliki tingkat kemiripan yang sangat identik antara satu dengan yang lainnya. Walaupun sebagian redaksi berbeda namun tidak mempengaruhi makna substansinya. Berikut ditampilkan redaksi riwayat dari ketiga varian tersebut;

Tabel 12:
Varian Redaksi Hadis PAZ 2 versi Abū Hurairah

Versi Riwayat Imām Muslim	
"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ أَوْ بِدَابِقٍ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنَ الْمَدِينَةِ مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا، قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لَا وَاللَّهِ لَا نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ، فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لَا يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ، وَيَفْتَتِحُ الثُّلُثُ لَا يُفْتَنُونَ أَبَدًا، فَيَفْتَتِحُونَ قُسْطَنْطِينِيَّةَ فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْغَنَائِمَ قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ، إِذْ صَاحَ فِيهِمُ الشَّيْطَانُ إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ، فَيَخْرُجُونَ وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاءُوا الشَّأْمَ خَرَجَ فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ يُسَوُّونَ	JTR. 1

[92] David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (New Jersey: The Darwin Press, 2002), 49-51.

<table>
<tr><td>الصُّفُوفَ إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللَّهِ ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ فِي الْمَاءِ، فَلَوْ تَرَكَهُ لَانْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللَّهُ بِيَدِهِ فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ."</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">Versi Riwayat Ibn Ḥibbān</td></tr>
<tr><td>"لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَنْزِلَ الرُّومُ بِالأَعْمَاقِ، أَوْ بِدَابِقَ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَيْشٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، هُمْ خِيَارُ أَهْلِ الأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا، قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لا وَاللَّهِ، لا نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ، فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لا يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، ثُمَّ يُقْتَلُ ثُلُثُهُمْ وَهُمْ أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ، وَيَفْتَتِحُ ثُلُثٌ فَيَفْتَتِحُونَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْسِمُونَ الْغَنَائِمَ، قَدْ عَلَّقُوا سُيُوفَهُمْ بِالزَّيْتُونِ، إِذْ صَاحَ فِيهِمُ الشَّيْطَانُ إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهَالِيكُمْ، فَيَخْرُجُونَ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ، فَإِذَا جَاءُوا الشَّامَ خَرَجَ يَعْنِي الدَّجَّالَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ وَيُسَوُّونَ الصُّفُوفَ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلاةُ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللَّهِ يَذُوبُ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ، وَلَوْ تَرَكُوهُ لَذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنَّهُ يَقْتُلُهُ اللَّهُ بِيَدِهِ، فَيُرِيهِمْ دَمَهُ بِحَرْبَتِهِ."</td><td>JTR. 5</td></tr>
<tr><td colspan="2">Versi Riwayat al-Ḥākim</td></tr>
<tr><td>"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ، فَيَخْرُجُ إِلَيْهِمْ جَلَبٌ مِنَ الْمَدِينَةِ مِنْ خِيَارِ أَهْلِ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ، فَإِذَا تَصَافُّوا قَالَتِ الرُّومُ: خَلُّوا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الَّذِينَ سَبَوْا مِنَّا نُقَاتِلْهُمْ، فَيَقُولُ الْمُسْلِمُونَ: لَا وَاللَّهِ لَا نُخَلِّي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ إِخْوَانِنَا، فَيُقَاتِلُونَهُمْ فَيَنْهَزِمُ ثُلُثٌ لَا يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَبَدًا، وَيُقْتَلُ ثُلُثٌ هُمْ أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَيُصْبِحُ ثُلُثٌ لَا يُفْتَنُونَ أَبَدًا، فَيَبْلُغُونَ الْقُسْطَنْطِينِيَّةَ فَيَفْتَحُونَ فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْسِمُونَ غَنَائِمَهُمْ، وَقَدْ عَلَّقُوا سِلَاحَهُمْ بِالزَّيْتُونِ إِذْ صَاحَ الشَّيْطَانُ: إِنَّ الْمَسِيحَ قَدْ خَلَفَكُمْ فِي أَهْلِيكُمْ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ فَإِذَا جَاءُوا الشَّامَ خَرَجَ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَعْدُونَ لِلْقِتَالِ وَيُسَوُّونَ الصُّفُوفَ إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ صَلَاةُ الصُّبْحِ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَأَمَّهُمْ، فَإِذَا رَآهُ عَدُوُّ اللَّهِ ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الْمِلْحُ، فَلَوْ تَرَكَهُ لَانْذَابَ حَتَّى يَهْلِكَ، وَلَكِنْ يَقْتُلُهُ اللَّهُ بِيَدِهِ فَيُرِيهِمْ دَمَهُ فِي حَرْبَتِهِ."</td><td>JTR. 7</td></tr>
</table>

Ketiga redaksi di atas bila dibandingkan antara satu dengan yang lainnya maka setidaknya ditemukan tiga perbedaan yang mencolok. *Pertama*, redaksi Imām Muslim dan Ibn Ḥibbān sama sekali tidak menyebutkan waktu salat pada saat turunnya Nabi Isa. Berbeda halnya dengan redaksi al-Ḥakim yang menyebutkan waktunya, yaitu pada saat salat Subuh. *Kedua*, redaksi Imām Muslim juga menyebutkan konteks perang yang dihadapi oleh umat Islam adalah perebutan wilayah Konstantinopel yang tidak disebutkan di dua redaksi lainnya; dan *Ketiga* redaksi Ibn Ḥibbān menyebutkan term Dajal dengan didahului kata "*ya'nī*", sedangkan tidak demikian dengan redaksi lainnya. Indikasi ini menunjukkan bahwa term itu merupakan praktik *idrāj* atau penambahan dari penjelasan para pemancar riwayat atau kolektor. Kemiripan redaksi itu besar kemungkinan berasal dari sumber yang sama. Sebagaimana yang telah disimpulkan pada investigasi jalur transmisi *isnād* bahwa dugaan awal yang bertindak sebagai CL pada riwayat ini adalah Sulaiman bin Bilāl.

Uraian verifikasi *matn* dari kedua versi redaksi riwayat dapat disimpulkan bahwa redaksi riwayat PAZ 2 ini diproduksi masing-masing era CL pada abad ke-3 Hijriyah, namun kemudian terjadi praktik *idrāj* pada era Abū Nu'aim. Bila diperhatikan pada skema riwayat (lihat gambar 12), para CL hidup sezaman sehingga mereka sangat dipengaruhi oleh peristiwa ketegangan politik antara para pemberontak dari kalangan sisa keturunan Bani Umawiyah di Suriah, kerajaan Bizantium, dan rezim penguasa dari Dinasti Abbasiyah pada era tersebut.

c. Verifikasi *Matn* Riwayat PAZ 3

Redaksi PAZ 3 ini oleh Ibn Ḥajar al-'Asqallānī menilainya sebagai satu kesatuan redaksi yang membentuk kronologi *Malḥamat al-Kubrā'*. Riwayat PAZ 2 menceritakan tentang kronologi Nabi Isa mengeksekusi Dajal dengan tombak-nya. Selanjutnya, riwayat PAZ 3 menjelaskan Nabi Isa yang memimpin pasukan Muslim untuk memerangi kaum Yahudi yang menjadi bagian dari pasukan Dajal.[93] Sebenarnya terdapat banyak varian riwayat yang menyisipkan redaksi hadis ini. Akan tetapi penelitian ini hanya fokus kepada riwayat yang menyebutkan secara terpisah

[93] Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar Abū al-Faḍl al-'Asqallānī, *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1960), Vol. 6, 610.

kisah Nabi Isa yang turun pada konteks PAZ. Hasil penelusuran menemukan sebanyak 15 varian jalur transmisi yang meriwayatkan redaksi PAZ 3 ini. Berikut daftar kode jalur transmisi riwayat-riwayat itu;

Tabel 13:
Kode Jalur Transmisi Riwayat Hadis PAZ 2

Jalur Transmisi Riwayat	Kode
إمام البخاري؛ إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرْوِيُّ؛ مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ؛ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ.	JTR: 1
إمام البخاري؛ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ي؛ جَرِيرٌ؛ عُمَارَةَ بْنِ الْقَعْقَاعِ؛ أَبِي زُرْعَةَ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 2
إمام البخاري؛ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ؛ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ؛ الزُّهْرِيِّ؛ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 3
إمام مسلم؛ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ؛ مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ؛ عُبَيْدُ اللَّهِ؛ نَافِعٍ؛ ابْنِ عُمَرَ.	JTR: 4
إمام مسلم؛ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ؛ أَبُو أُسَامَةَ؛ عُمَرُ بْنُ حَمْزَةَ؛ سَالِمًا؛ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ.	JTR: 5
إمام مسلم؛ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى؛ ابْنُ وَهْبٍ؛ يُونُسُ؛ ابْنِ شِهَابٍ؛ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 6
إمام مسلم؛ قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ؛ يَعْقُوبُ؛ عَنْ سُهَيْلٍ؛ ذكوان؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 7
إمام الترمذي؛ عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ؛ عَبْدُ الرَّزَّاقِ؛ مَعْمَرٌ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَالِمٍ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 8
إبن حبان؛ ابْنُ قُتَيْبَةَ؛ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى؛ ابْنُ وَهْبٍ؛ يُونُسُ؛ ابْنِ شِهَابٍ؛ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 9
أحمد بن حنبل؛ أَبُو الْيَمَانِ؛ شُعَيْبٌ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 10
أحمد بن حنبل؛ يَعْقُوبُ؛ محمد بن عبد الله الزهري؛ محمد بن شهاب الزهري؛ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 11
أحمد بن حنبل؛ يَعْقُوبُ؛ إبراهيم بن سعد؛ صالح بن كيسان؛ ابْنُ شِهَابٍ؛ سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 12

أحمد بن حنبل؛ عَبْدُ الرَّزَّاقِ؛ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ؛ الزُّهْرِيِّ؛ سَالِمٍ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 13
أحمد بن حنبل؛ عَلِيٌّ؛ وَرْقَاءُ؛ أَبِي الزِّنَادِ؛ الْأَعْرَجِ؛ أَبِي هُرَيْرَةَ.	JTR: 14
أبو نعيم بن حماد؛ الزُّهْرِيُّ؛ سَالِمٌ؛ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ.	JTR: 15

Riwayat PAZ 3 ini menceritakan peristiwa masa depan di mana umat Islam akan memerangi Yahudi, bahkan pada masa itu batu dan pohon pun berbicara untuk membantu umat Islam. Imām Jalāluddīn as-Suyūṭī dalam *Jam'u al-Jawāmi'* menyatakan bahwa makna redaksi riwayat ini dapat dimaknai secara hakikat maupun secara *kināyah*. Artinya, pada masa itu umat Islam sangat geram dengan perbuatan Yahudi selama ini sehingga seolah-olah batu dan pohon ikut menjadi saksi kekejaman mereka.[94] Namun terlepas dari polemik pemaknaan itu yang terpenting adalah menguji redaksi semacam itu benar-benar original atau hanya sekedar bentuk penyisipan para perawi. Informasi yang didapatkan dalam penelusuran redaksi riwayat ini menyatakan bahwa terdapat dua varian redaksi dengan jalur riwayat pada versi *ṭabaqah* sahabat, yaitu versi Abū Hurairah dan versi 'Abdullāh bin 'Umar;

Tabel 14:
Varian Redaksi Hadis PAZ 3 versi Abū Hurairah

Abū Hurairah	
"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ حَتَّى، يَقُولَ: الْحَجَرُ وَرَاءَهُ الْيَهُودِيُّ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْهُ."	JTR. 2
"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ، فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ وَالشَّجَرِ، فَيَقُولُ الْحَجَرُ أَوِ الشَّجَرُ: يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ، إِلَّا الْغَرْقَدَ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ."	JTR. 7
"لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ، حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ وَرَاءَ الْحَجَرِ، فَيَقُولُ الْحَجَرُ: يَا مُسْلِمُ، هَذَا يَهُودِيٌّ مُخْتَبِئٌ وَرَائِي، تَعَالَ فَاقْتُلْهُ."	JTR. 14
'Abdullāh Ibn 'Umar	

[94] Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Jam'u al-Jawāmi'*, ed. Mukhtar Ibrāhīm al-Ḥā'ij (Cairo: Al-Azhār asy-Syarīf, 2005), 4, 411.

”تُقَاتِلُونَ الْيَهُودَ حَتَّى يَخْتَبِيَ أَحَدُهُمْ وَرَاءَ الْحَجَرِ، فَيَقُولُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْهُ.“	JTR. 1
” تُقَاتِلُكُمْ الْيَهُودُ فَتُسَلَّطُونَ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ يَقُولُ: الْحَجَرُ يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي فَاقْتُلْهُ.“	JTR. 3, 6, 8, 10, 11, 12, 13, 15.
”لَتُقَاتِلُنَّ الْيَهُودَ، فَلَتَقْتُلُنَّهُمْ حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ: يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ.“	JTR. 4
”تَقْتَتِلُونَ أَنْتُمْ وَيَهُودُ حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ: يَا مُسْلِمُ هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي تَعَالَ فَاقْتُلْهُ.“	JTR. 5
”تُقَاتِلُكُمُ الْيَهُودُ، فَتَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُولَ الْحَجَرُ: يَا مُسْلِمُ، هَذَا يَهُودِيٌّ وَرَائِي، فَاقْتُلْهُ.“	JTR. 9

Informasi yang didapatkan dari kedua versi tersebut menyebutkan bahwa terdapat beberapa perbedaan redaksi di antara keduanya. Redaksi versi Abū Hurairah seluruhnya diawali dengan ungkapan “*Lā taqūm as-sā‘ah ḥattā tuqātilū al-Yahūd....*” (lihat, JTR. 2, 7, dan 14). Berbeda halnya dengan versi jalur ‘Abdullāh bin ‘Umar yang langsung menggunakan ungkapan “*Tuqātilukum al-Yahūd....*” (lihat, JTR. 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, dan 15). Kedua jalur itu pun mentransmisikan riwayat mereka kepada murid yang berbeda. Abū Hurairah kepada Żakwān, Abū az-Zur‘ah, dan al-A‘rāj, sedangkan versi ‘Abdullāh ibn ‘Umar mentransmisikan kepada Sālim bin ‘Abdullāh dan Nāfi‘. Seluruh jalur versi Abū Hurairah ditransmisikan secara tunggal sampai kepada kolektor. Adapun jalur ‘Abdullāh ibn ‘Umar kepada Nāfi‘ yang juga berjalur tunggal hingga kepada kolektor, tetapi kepada Sālim bin ‘Abdullāh mulai menyebar melalui muridnya, yaitu Ibn Syihāb az-Zuhrī.

Perbedaan redaksi juga banyak ditemukan dalam rekaman Imam Muslim (JTR. 7 dan 14). Selain penggalan awal redaksi yang berbeda, term “*asy-Syajarah*” dan kalimat “*Illā garqād, fa-innahu syajarah al-Yahūd*,” juga hanya terekam olehnya. Hal itu kemungkinan besar disebabkan karena kedua redaksi ini ditransmisikan melalui sumber yang berbeda. Imām Bukharī melalui jalur Abū Hurairah - Abū Zur‘ah, sedangkan Imām Muslim melalui jalur Abū Hurairah - Żakwān. Adapun redaksi yang seragam dan persis sama yang ditemukan di hampir setiap rekaman kolektor yaitu redaksi yang kelima “*Tuqātilukum al-Yahūd fa-tasallatūn ‘alaihim....*”. Dari sini dapat diketahui redaksi inilah

yang terindikasi sebagai redaksi orisinal sedangkan redaksi lainnya hanyalah bentuk penyisipan dari para perawi setelah era CL.

Pembahasan sebelumnya pada bagian investigasi transmisi *isnād* telah ditetapkan bahwa posisi Ibn Syihāb az-Zuhrī dikategorikan sebagai CL karena seluruh jaringan lainnya melalui jalur tunggal hingga sampai kepada kolektor. Namun ternyata setelah memperhatikan keragaman transmisi dari berbagai varian redaksi maka disimpulkan bahwa posisi CL adalah Abū Hurairah dan ‘Abdullāh bin ‘Umar, sedangkan PCL adalah Ibn Syihāb az-Zuhrī. Artinya, sumber riwayat ini diperkirakan telah muncul sebelum era Ibn Syihāb az-Zuhrī. Mengapa demikian? karena redaksi yang ditransmisikan oleh Abū Hurairah kepada murid-muridnya hingga sampai kepada kolektor tidak pernah bertemu dengan jalur ‘Abdullāh bin ‘Umar. Itu menandakan redaksi tersebut bersumber dari era generasi sahabat, walaupun versi keduanya berbeda pada ungkapan penggalan awal riwayat. Oleh karena itu, sulit untuk membuktikan posisi Ibn Syihāb az-Zuhrī dalam riwayat ini sebagai posisi CL berdasarkan keragaman transmisi redaksi tersebut.

3. Penanggalan Produksi Riwayat

Pembahasan sebelumnya telah menguraikan analisis kualifikasi jalur transmisi *isnād* dan transmisi *matn* terhadap riwayat-riwayat PAZ atau *al-fitan* dan *al-malāḥim.* Hasil temuan dari proses analisis yang telah dilakukan pada pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa terdapat tiga aktor yang berperan penting di balik produksi riwayat-riwayat PAZ, yaitu; *pertama*, peran Abū Hurairah; *kedua*, peran para pemancar yang dengan sengaja mencatut jaringan transmisi riwayat Abū Hurairah; dan *ketiga*, peran Abū Nu‘aim bin Ḥammād. Ketiga kemungkinan inilah yang selanjutnya diuraikan dalam pembahasan selanjutnya.

a. Peran Abū Hurairah

Jika diperhatikan kembali skema transmisi *isnād* dari ketiga tema riwayat PAZ maka ditemukan bahwa hampir di setiap riwayat terdapat nama Abū Hurairah di dalamnya. Bahkan telah membentuk jaringan transmisi *isnād* yang unik dan identik antara satu riwayat dengan riwayat lainnya. Bila diperhatikan pada jalur transmisi riwayat PAZ 1 dan PAZ 3 maka ditemukan dua jaringan jalur transmisi yang konsisten menyebutkan nama Abū Hurairah

dan jaringannya yaitu; *pertama*, Abū Hurairah – Żakwān – Suhail bin Żakwān – Ya‘qub bin ‘Abd ar-Raḥmān – Qutaibah bin Sa‘īd; dan *kedua*, Abū Hurairah – al-A‘rāj - Abū az-Zinād – Waraqā’ – ‘Alī bin Ḥafṣ. Dua lingkaran jalur transmisi ini juga muncul di beberapa riwayat *al-fitan* lainnya yang tidak dimasukkan dalam objek kajian ini. Riwayat yang dimaksud sebagai berikut;

”حَدَّثَنَا **قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ**، حَدَّثَنَا **يَعْقُوبُ**، عَنْ **سُهَيْلٍ**، عَنْ أبيه **(ذكوان)**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ**، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكْثُرَ الْهَرْجُ، قَالُوا: وَمَا الْهَرْجُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْقَتْلُ الْقَتْلُ.“[95]

”حَدَّثَنَا **قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ**، حَدَّثَنَا **يَعْقُوبُ**، عَنْ **سُهَيْلٍ**، عَنْ أَبِيهِ **(ذكوان)**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ** ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَحْسِرَ الْفُرَاتُ عَنْ جَبَلٍ مِنْ ذَهَبٍ يَقْتَتِلُ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَيُقْتَلُ مِنْ كُلِّ مِائَةٍ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ، وَيَقُولُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ: لَعَلِّي أَكُونُ أَنَا الَّذِي أَنْجُو.“[96]

”حَدَّثَنَا **عَلِيٌّ**، أَخْبَرَنَا **وَرْقَاءُ** ، عَنْ **أَبِي الزِّنَادِ**، عَنِ **الْأَعْرَجِ**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ**، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَطَاوَلَ النَّاسُ بِالْبُنْيَانِ.“[97]

”حَدَّثَنَا **عَلِيٌّ**، أَخْبَرَنَا **وَرْقَاءُ**، عَنْ **أَبِي الزِّنَادِ**، عَنِ **الْأَعْرَجِ**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ**، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَآهَا النَّاسُ، آمَنُوا أَجْمَعُونَ، فَذَاكَ حِينَ،لا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا.“[98]

”حَدَّثَنَا **عَلِيٌّ**، أَخْبَرَنَا **وَرْقَاءُ**، عَنْ **أَبِي الزِّنَادِ**، عَنِ **الْأَعْرَجِ**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ**، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَفِيضَ فِيكُمْ الْمَالُ، وَحَتَّى يُهِمَّ الرَّجُلَ بِمَالِهِ مَنْ يَقْبَلُهُ مِنْهُ، حِينَ يَتَصَدَّقُ بِهِ، فَيَقُولُ الَّذِي يَعْرِضُهُ عَلَيْهِ: لَا أَرَبَ لِي بِهِ.“[99]

---

[95] Hadis No. 157, “*Bāb Iżā Tawājah al-Muslimān.*” An-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4, 2215.

[96] Hadis No. 2894, “*Bāb Lā Taqūm as-Sā‘ah Ḥattā Yaḥsir al-Furāt,*” *Ibid.*, Vol. 4, 2119.

[97] Hadis No. 10858, “*Bāb Musnad Abī Hurairah Raḍiyallāh ‘anh.*” Abū ‘Abdullāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal asy-Syaibānī, *Musnad al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal, Ed. ‘Ādil Mursyid,* (Beirut: Muassat ar-Risālah, 2001), Vol. 16, 499.

[98] Hadis No. 7161, *Ibid.*, Vol. 12, 78.

[99] Hadis No. 10862, *Ibid.*, Vol. 16, 501.

"حَدَّثَنَا **عَلِيٌّ**، أَخْبَرَنَا **وَرْقَاءُ**، عَنْ **أَبِي الزِّنَادِ**، عَنِ **الْأَعْرَجِ**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ**، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ عَظِيمَتَانِ، تَكُونُ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، وَدَعْوَاهُمَا وَاحِدَةٌ."[100]

Selain riwayat-riwayat tersebut, ditemukan sekitar 700 riwayat yang menyebutkan ungkapan "*Lā taqūm as-sā'ah ḥattā....*" Riwayat-riwayat itu di antaranya direkam oleh Imām Aḥmad bin Ḥanbal, Imām Muslim, dan para kolektor hadis lainnya. Dari keseluruhan riwayat-riwayat tersebut, sekitar 95% di antaranya bersumber dari riwayat Abū Hurairah.

Nama Abū Hurairah merupakan *kuniyah* atau gelar yang disematkan oleh masyarakat Arab karena kecintaannya kepada kucing. Adapun nama aslinya sebelum memeluk Islam adalah 'Abd asy-Syams ibn as-Sakhar. Namun setelah memeluk Islam, Rasulullah kemudian mengganti namanya menjadi 'Abd ar-Raḥmān, (ada juga yang menyebutkan bahwa namanya adalah 'Abdullāh). Dia lahir pada tahun 21 sebelum Hijriyah, serta berasal dari suku ad-Daus yang terletak di salah satu wilayah Yaman. Itulah sebabnya, dia juga dikenal dengan nama ad-Dausī al-Yamanī. Dia menyatakan keimanannya kurang lebih 3 hingga 4 tahun sebelum Rasululllah wafat, atau tepatnya pada peristiwa perang Khaibar tahun ke-7 Hijriyah. Pada saat itu usianya telah beranjak sekitar 30 tahun.[101]

Terdapat beberapa pandangan kontroversial yang ditujukan kepadanya, termasuk hadis yang diriwayatkannya dari Rasulullah yang berjumlah sekitar 5000 (lima ribu) riwayat. Jumlah itu merupakan perolehan terbanyak di bandingkan riwayat-riwayat yang direkam oleh para sahabat senior. Bahkan jumlah riwayat itu mengalahkan jumlah riwayat yang direkam oleh 'Āisyah (Istri Nabi) yang hanya sekitar kurang lebih 2000 riwayat. Demikian halnya dengan empat orang sahabat terdekat Nabi atau para *Khulafā' ar-Rasyidūn* yang terbilang lebih awal memeluk Islam. Jumlah riwayat yang banyak itulah yang menyebabkan 'Umar bin Khaṭṭāb pernah menegurnya karena dianggapnya "berlebih-

---

[100] Hadis No. 1135, *Ibid*., "*Bāb Jāmi' 'an Abī Hurairah*" Abū Bakar 'Abdullāh bin az-Zubair bin 'Isā al-Ḥumaidī, *Musnad al-Ḥumaidī*, ed. Ḥasan Sālim Asad ad-Dārānī (Dimasyq: Dār as-Saqā, 1996), Vol. 2, 262.

[101] Ḥāriṡ bin Sulaiman, *Abū Hurairah Raḍiyallāh 'Anh Ṣāḥib Rasūlillāh Ṣallallāh 'Alaih wa Sallām: Dirāsah Ḥadīṡiyah Tārikhiyyah Hādifah* (Kuwait: Maktabah al-Kuwait al-Waṭaniyyah Aṡnā'i an-Nasyr, 2007), 15-17.

lebihan” dalam meriwayatkan hadis (*takṡīr ar-ruwah*). Teguran ‘Umar bin Khaṭṭāb itu didasari karena kekhawatirannya bila di kemudian hari umat Islam lebih disibukkan dengan riwayat hadis dibandingkan perhatian mereka terhadap Al-Quran.[102]

Pandangan tersebut dibantah oleh Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī dengan menyatakan bahwa walaupun Abū Hurairah termasuk sahabat yang memeluk Islam belakangan (junior), akan tetapi dia lebih banyak memanfaatkan waktunya untuk mengumpulkan riwayat-riwayat hadis dari Rasulullah. Itulah sebabnya dia banyak meriwayatkan hadis dari berbagai majelis ilmu yang diselenggarakan oleh Rasulullah. Adapun teguran ‘Umar bin Khaṭṭāb yang ditujukan kepadanya bukan dalam bentuk larangan melainkan hanya nasihat kepada Abū Hurairah untuk teliti dalam meriwayatkan hadis. Namun pada akhirnya, ‘Umar bin Khaṭṭāb mengizinkannya setelah Abū Hurairah menyatakan bahwa dia mengetahui ancaman Rasulullah terkait larangan meriwayatkan hadis yang tidak terbukti bersumber darinya.[103]

Abū Hurairah secara eksplisit telah mengakui mengoleksi riwayat-riwayat hadis *al-fitan*. Akan tetapi pengakuannya ini dalam konteks tidak menginginkan riwayat-riwayat itu disebar luaskan karena takut dapat mengancam keamanannya. Namun karena desakan beberapa pihak menjelang akhir hayatnya sehingga pada akhirnya dia pun meriwayatkannya. Ungkapan itu direkam oleh Imām al-Bukhāri sebagai berikut;

”عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلَّى اللَّه عليه وسلم وِعَاءَينِ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وأمَّا الآخَر، فَلَوْ بَثَثْتُهُ لقُطِعَ هذَا البُلْعُوم.“[104]

(Dari Abī Hurairah yang diridai Allah atasnya berkata: Terdapat dua ilmu yang telah saya hafal dari Rasulullah SAW, adapun salah satu di antaranya telah kusampaikan, sedangkan yang lainnya, bila saya sampaikan maka sungguh leherku akan dipenggal.)

---

[102] Abū al-Faḍl Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Al-Iṣābah fī at-Tamyīz aṣ-Ṣahābah*, ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujud and ‘Alī Muḥammad Ma‘ūḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), 65-67.

[103] *Ibid*.

[104] Hadis no. 120, “*Bāb Ḥifż al-‘Ilm,*” Al-Ja‘fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Al-Jāmi‘ al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih,* Vol. 1, 35.

Abū al-‘Abbās al-Qurṭūbī menyatakan yang dimaksud oleh Abū Hurairah pada ungkapan “*Ḥafiẓtu min Rasūlillāh wi‘āain*” adalah dua jenis kumpulan riwayat hadis yang diterimanya dari Rasulullah SAW. Kumpulan riwayat yang pertama terkait perkara hukum, sedangkan kumpulan riwayat kedua terkait riwayat *al-fitan* atau *al-malāḥīm*. Adapun ketakutan yang dimaksudkan oleh Abū Hurairah terkait ancaman para politikus yang dapat mengancam kredibilitas mereka.[105] Namun demikian, kepada rezim siapa yang dimaksudkannya? ketakutannya itu tentu saja bukan di era *Khulafā' ar-Rāsyidīn* sebab ungkapan Abū Hurairah itu muncul di akhir hayatnya. Dengan demikian maka besar kemungkinan ungkapan itu muncul pada era kekuasaan Dinasti Umayah, dalam hal ini era kepemimpinan Mu‘āwiyah bin Abū Sufyān. Hubungan antara Abū Hurairah dengan Mu‘āwiyah dapat ditelusuri melalui sebuah ungkapan riwayat yang direkam oleh Aḥmad bin Ḥanbal sebagai berikut;

”قال الإمام أحمد: حدثنا عبد الأعلا بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ، ثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: كَانَ مُعَاوِيَةُ إِذَا أَعْطَى أَبَا هُرَيْرَةَ سَكَتَ، وَإِذَا أَمْسَكَ عَنْهُ تَكَلَّمَ.“[106]

(Imām Aḥmad berkata: telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-A‘lā bin ‘Abd al-Jabbār, telah menceritakan kepada kami Ḥammād bin Salamah, dari Yaḥya bin Sa‘īd bin Musayyib berkata: Ketika Mu‘āwiyah memberikan [imbalan] kepada Abū Hurairah, maka dia diam [tidak meriwayatkan hadis], dan ketika Mu‘āwiyah menahannya [memberikan imbalan], maka Abu Hurairah berbicara [meriwayatkan hadis].)

Ungkapan ini diucapkan oleh Sa‘īd bin Musayyib yang merupakan menantu Abū Hrairah dari anak perempuannya yang bernama Ribab. Secara biografis, tidak ditemukan hubungan renggang antara Sa‘īd bin Musayyab dengan Abū Hurairah, sehingga bisa jadi ungkapan ini objektif. Selain itu, sulit juga untuk mengatakan bahwa ungkapan ini merupakan bentuk pencitraan buruk yang dilakukan oleh Aḥmad bin Ḥanbal terhadap Abū

[105] Syihabuddīn Abū al-‘Abbās al-Ramlī asy-Syāfi‘ī, *Syarḥ Sunan Abī Daud,* (Al-Fayum, Mesir: Dār al-Falāh li al-Baḥṡ al-‘Ilmī wa Taḥqīq at-Turāṡ, 2016), Vol. 16, 655.

[106] Abū al-Fidā' ‘Imāduddīn Ismā‘īl bin ‘Umar Ibn Kaṡīr, *Al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), Vol. 8, 122. Baca juga, aż-Żahabī, *Sīyar al-A‘lām an-Nubalā*, Vol. 2, 615.

Hurairah. Sebab Ibn Kaṡīr dan aż-Żahabī yang notabene termasuk ulama Sunni yang juga mengutip ungkapan tersebut dalam karya mereka. Dengan demikian, penilaian mereka itu jelas secara objektif karena tanpa menutupi tokoh yang mereka sering gunakan sebagai sumber rujukan. Oleh karena itu, ungkapan ini menunjukkan adanya hubungan diplomasi politik antara Abū Hurairah dan Mu'āwiyah.

Tidak banyak informasi sejarah yang dapat diakses hari ini terkait sepak terjang Abū Hurairah dalam konteks wilayah politik. Satu-satunya informasi yang ditemukan terkait hal itu direkam oleh Muḥammad al-'Ajāj al-Khuṭaib. Dia menulis tentang biografi Abū Hurairah dalam karyanya *Abū Hurairah Riwayah al-Islām*. Salah satu segmen yang ditemukan di dalamnya menceritakan bahwa Abū Hurairah pernah diangkat sebagai gubernur di Baḥrain oleh 'Umar bin Khaṭṭāb pada tahun 21 Hijriyah. Namun pada tahun 23 Hijriyah dia dicopot dari jabatan itu karena ditengarai telah dituduh melakukan korupsi. Akan tetapi al-Khuṭaib sendiri menepis tuduhan tersebut karena menurutnya tidak cukup bukti dari data historis yang autentik tentang informasi tersebut.[107]

Abū Rāyah juga mengklaim bahwa posisi keberpihakan Abū Hurairah tidak jelas terhadap Dinasti Umayah dan kelompok *Ahl al-Bait* (Syi'ah). Hal itu ditunjukan dari beberapa riwayatnya yang terkadang memuji Mu'āwiyah, namun di sisi lain juga mendukung *Ahl al-Bait*.[108] Akan tetapi asumsi-asumsi ini bukanlah satu-satunya legitimasi untuk mengklaim bahwa riwayat-riwayat PAZ murni diproduksi oleh Abū Hurairah sendiri. Bisa jadi nama beserta jaringan transmisi riwayat-riwayatnya dicatut oleh pemancar setelahnya demi mendapatkan legitimasi otoritatif terhadap riwayat-riwayat yang mengandung narasi politik tertentu. Untuk menjawab hal itu, maka selanjutnya penelitian ini menguraikan adanya indikasi praktik itu dalam jaringan transmisi riwayat-riwayat PAZ.

b. Peran Jaringan Transmisi Abū Hurairah

Salah satu jalur transmisi riwayat PAZ yang banyak merekam riwayat-riwayat PAZ adalah nama-nama perawi dalam jaringan

---

[107] Muḥammad al-'Ajāj al-Khuṭaib, *Abū Hurairah Riwayah al-Islām* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1982), 182.

[108] Abū Rayah, *Aḍawā' 'alā as-Sunnah al-Muḥammadiyyah aw Difā' 'an al-Ḥadīṡ*, 185-190.

Abū Hurairah yang merupakan perawi yang berdomisili di Madinah. Sedangkan dalam catatan sejarah menunjukkan hubungan antara penduduk Madinah dan Bani Umawiyah sangat renggang akibat dampak perang *al-Ḥarrā* (*Fitnat al-Kubrā'* II) pada tahun 63 Hijriyah.[109] Sejak peristiwa itulah riwayat-riwayat *al-fitan* diproduksi secara masif untuk mendelegitimasi rezim kekuasaan Dinasti Muawiyah. Pernyataan terkait hal itu ditemukan dalam ungkapan Ibn Sīrīn yang hidup antara rentan waktu 30 hingga 110 Hijriyah;

"عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، قَالَ: لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمُّوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ الْبِدَعِ فَلَا يُؤْخَذُ حَدِيثُهُمْ."[110]

(Mereka [umat Islam] pada awalnya tidak pernah menanyakan terkait sanad. Maka ketika terjadi peristiwa "fitnah", mereka mulai menanyakan: 'Sampaikan kepada kami rijāl [*asānīd*] kalian'. Maka mereka meninjau hubungannya kepada kelompok Ahl as-Sunnah [Sunni] maka menerima riwayat-riwayat itu. Namun bila tinjauan [rijāl] mereka berasal dari kalangan Ahl al-Bid'ah tidak diterimanya riwayat-riwayat itu).

Ungkapan ini menunjukkan bahwa praktik pemalsuan riwayat hadis secara massal terjadi saat tragedi huru-hara internal politik umat Islam yang muncul secara beruntun (*Fitnat al-Kubrā* I hingga *Fitnat al-Kubrā'* II). Dengan demikian kemungkinan produksi riwayat-riwayat *al-fitan* dilakukan oleh oknum tertentu demi mendukung klaim otoritas ketokohan politik dari kelompok mereka masing-masing. Salah satu jaringan yang paling masyhur adalah Abū Hurairah - Żakwān – Suhail bin Zakwān. Ternyata jaringan serupa juga ditemukan dalam karya Ibn al-Jauzī yang secara khusus merekam riwayat-riwayat *al-mauḍū'at* atau riwayat palsu. Berikut dua kutipan riwayat dari karya Ibn al-Jauẑī yang menggunakan jaringan pemancar riwayat yang identik dengan jaringan Abū Hurairah tersebut;

[109] Abī Muḥammad 'Abdullāh bin Muslim Ibn Qutaibah, *Al-Imāmah wa as-Siyāsah* (Cairo: Maṭba'ah an-Nīl, 1904), Vol. 2, 170-178.

[110] Hadis No. 3695, "*Bāb fī Ann Isnād 'an ad-Dīn*", An-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 15.

"أَنْبَأَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَحْمَدَ، أَنْبَأَنَا ابْنُ مَسْعَدَةَ، أَنْبَأَنَا حَمْزَةُ بْنُ يُوسُفَ، أَنْبَأَنَا أَبُو أَحْمَدَ بْنُ عَدِيٍّ، حَدَّثَنَا حَمْزَةُ بْنُ دَاوُدَ الثَّقَفِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زُنْبُورٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ **سُهَيْلٍ**، عَنْ **أبيه (ذكوان)**، عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ**، قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلم: - فرج [فرخ] الزِّنَا لَا يدْخل الْجنَّة."[111]

"أنبأَنَا بِهِ أَبُو مَنْصُورٍ الْقَزَّازُ قَالَ أَنْبَأَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ أَنْبَأَنَا ابْنُ رِزْقٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْبَاقِي بْنُ قَانِعٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الصَّفَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مَكِّيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا **سفيان ابْنُ عُيَيْنَةَ** عَنْ **أَبِي الزِّنَادِ** عَنِ **الأَعْرَجِ** عَنْ **أَبِي هُرَيْرَةَ** قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّكِئًا عَلَى عَلَيِّ بْنِ أبي طَالب رَضِي الله عَنهُ فَاسْتَقْبَلَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَقَالَ لَهُ: يَا عَلِيُّ أَتُحِبُّ هَذَيْنِ الشَّيْخَيْنِ؟ قَالَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: أَحِبَّهُمَا تَدْخُلِ الْجَنَّةَ."[112]

Kedua kutipan riwayat tersebut memiliki kemiripan jaringan jalur transmisi dari Abū Hurairah yang juga terdapat pada riwayat-riwayat PAZ, khususnya pada riwayat PAZ 1 dan PAZ 2. Jika demikian maka pemancar setelah jaringan tersebut berpotensi sebagai produsen riwayat PAZ atau *al-fitan*. Selain aktor produsen, aktor distributor riwayat juga penting untuk dianalisis karena bagaimana pun riwayat-riwayat PAZ juga ditengarai mengandung praktik *idrāj*. Sebagaimana yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya bahwa Abū Nu‘aim bin Ḥammād al-Marwazī sebagai salah seorang distributor riwayat-riwayat PAZ. Oleh karena itu pembahasan selanjutnya menguraikan sejauh mana peran Abū Nu‘aim dalam mendistribusikan riwayat-riwayat PAZ melalui karyanya kitab *Al-Fitan*.

c. Peran Abū Nu‘aim bin Ḥammād

Abū Nu‘aim bin Ḥammad termasuk salah satu aktor yang berpotensi sebagai produsen riwayat-riwayat PAZ, minimal perannya itu berfungsi sebagai distributor. Yücesoy mengemukakan literatur apokaliptik Islam tertua yang ditemukan serta dapat diakses hari ini adalah kitab *Al-Fitan* karya Abū Nu‘aim

---

[111] Hadis No. -, "*Bāb Kitāb Żamm al-Ma‘āṣī*", Jamāluddīn ‘Abd ar-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad al-Jauzī, *Al-Mauḍū‘āt*, ed. ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad ‘Uśmān (Madinah: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1968), Vol. 3, 110.

[112] Hadis No. 3695, "*Bāb Kitāb al-Faḍā'il wa al-Maśālib*", *Ibid*., Vol. 1, 324.

bin Hammād. Karya ini diperkirakan ditulis sekitar paruh awal abad ketiga Hijriyah antara tahun 215-229 H atau 831-844 M.[113]

Nama lengkapnya adalah Abū Nu'aim bin Ḥammād bin Mu'āwiyah bin al-Ḥāriṡ bin Ḥammām bin Mālik al-Khuzā'ī Abū 'Abdullāh al-Marwazī, lahir di *Khurasān* (tidak ditemukan riwayat tahun kelahirannya) dan dikenal sebagai salah seorang ulama terkemuka yang ahli dalam bidang ilmu *farā'iḍ* pada masanya. Abū Nu'aim juga diketahui pernah belajar di Irak dan Hijaz kemudian hijrah ke Mesir dan menetap di sana selama lebih dari 40 tahun. Pada awalnya, Abū Nu'aim dikenal sebagai salah seorang penganut aliran ideologi Jahmiyah, Jabariyah, dan Murji'ah. Namun setelah Abū Nu'aim mendalami ilmu hadis di Irak dia kemudian merubah haluan serta menulis beberapa karya untuk membantah paham-paham tersebut. Penting untuk dicatat bahwa Abū Nu'aim hidup pada era pemerintahan Dinasti Abbasiyah I (132-232 H/750-847 M). Abū Nu'aim wafat pada tahun 229 H/844 M.[114]

Abū Nu'aim pada masanya dikenal sebagai sosok ulama yang tidak berpihak pada kebijakan-kebijakan rezim penguasa Dinasti Abbsiyah. Hal itu menjadi wajar sebab secara silsilah biologis ia termasuk bagian dari keturunan Bani Umayah. Dalam catatan biografinya dia pernah mengkritik penguasa Dinasti Abbasiyah terkait propaganda "Al-Quran adalah makhluk" pada era pemerintahan Khalifah 'Abdullāh Ma'mun ar-Rasyīd (w. 218/833). Akibatnya, dia ditangkap dan dipenjara pada masa pemerintahan al-Muktaṣim Billāh (w. 227/841) serta dibelenggu hingga wafat.[115]

Terdapat beragam penilaian ulama kritikus hadis terhadap kualifikasi sosok Abū Nu'aim sebagai kolektor hadis, baik penilaian secara personal maupun penilaian terkait status periwayatannya. Imām ad-Dāruquṭnī menilai kualitas periwayatannya *kaṡīr al-wahm* atau banyak mengandung cacat logis. 'Alī bin Aḥmad al-Hāsyimī juga berkata bahwa secara personal Abū Nu'aim *ṡiqah*, akan tetapi riwayatnya banyak yang *lā aṣl lah* atau tidak jelas sumbernya.[116] Aḥmad bin Syu'aib an-

[113] Yücesoy, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbāsid Caliphate in the Early Ninth Century,* 12.

[114] Al-Marwazī, *Al-Fitan,* 5-6.

[115] *Ibid.*

[116] Aḥmad bin Mahdi al-Khaṭīb al-Bagdādī, *Tārikh Bagdād,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 313.

Nasā'ī juga menilainya *ḍa'īf* (lemah).[117] Imām al-Bukhārī menyatakan bahwa sebagian riwayatnya *munkar al-Ḥadīṡ*. Ibn Ḥibbān menyatakan bahwa secara personal Abū Nu'aim *ṡiqah*, akan tetapi 15 dari riwayatnya mengandung kekeliruan redaksi.[118] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menilainya sebagai pakar di bidang ilmu *farā'iḍ*, dan secara personal keilmuannya tidak diragukan. Namun demikian terdapat beberapa riwayatnya yang mengandung kekeliruan redaksi.[119]

Cook mengungkapkan bahwa Abū Nu'aim merupakan kolektor pertama yang telah berhasil menampung riwayat-riwayat *al-fitan* setelah abad kedua Hijriyah. Bahkan kitab *Al-Fitan* mengoleksi riwayat-riwayat akhir zaman yang tidak ditemukan dalam koleksi literatur hadis kanonik. Itulah sebabnya Abū Nu'aim dapat dianggap berkontribusi besar dalam produksi dan distribusi riwayat-riwayat akhir zaman. Abū Nu'aim mengoleksi kumpulan riwayat hadis tentang peristiwa akhir zaman yang disusun berdasarkan urutan tematik.[120] Kitab ini juga diperkirakan diproduksi pada masa-masa peperangan dan terjadinya kesenjangan sosial antara rezim penguasa dan tokoh agamawan.

Alasan yang serupa juga mendasari klaim Yücesoy yang menyatakan bahwa tanpa kitab tersebut maka informasi terkait sejarah perang umat Islam yang terjadi selama 200 tahun pertama Hijriyah sulit untuk ditemukan.[121] Meskipun demikian, aż-Żahabī secara tegas melarang untuk menggunakan kitab *al-Fitan* sebagai legitimasi dalam perkara akidah, sebab di dalamnya mengandung berbagai informasi yang tidak dapat dipertanggung jawabkan validitasnya.[122]

Abū Nu'aim menyusun daftar judul-judul bab dalam kitab tersebut yang tidak kurang dari 86 bab yang disusun secara tematik. Tema-tema itu berkaitan dengan ramalan tanda-tanda akhir zaman sesuai urutan historis kejadiannya. Representasi peristiwa tanda-

---

[117] Ibn 'Asākr, *Tārīkh Dimasyq*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 169.

[118] Ahmad bin 'Abdullāh Ṣafiuddīn, *Khulāṣah Tahzib Tahzīb Al-Kamāl fī Asmā' Ar-Rijāl*, (Beirut: Maktab al-Maṭbū'at al-Islāmiyah, 1996), 453.

[119] Ahmad b. 'Alī b. Hajar Abū al-Faḍl Al-'Asqalānī, *Taqrīb Tahzīb*, ed. Muḥammad 'Awāmah, (Halb: Dār al-Rasyīd, 1986), 564.

[120] Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, 24.

[121] Yücesoy, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbāsid Caliphate in the Early Ninth Century*, 12.

[122] Syamsuddīn Abū 'Abdullāh aż-Żahabī, *Sīyar al-A'lām an-Nubalā,'* ed. Syu'aib al-Arna'ūṭ (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1985), Vol. 10, 609.

tanda akhir zaman dimulainya sejak munculnya peristiwa *Fitnat al-Kubrā* hingga munculnya peperangan di era Dinasti Abbasiyah. Pada era Dinasti Abbasiyah itulah terjadi peperangan antara umat Islam melawan kerajaan Bizantium dan suku *at-Turk* yang selanjutnya oleh Abū Nu‘aim diartikulasikan sebagai era akhir zaman atau dekatnya hari kiamat. Mayoritas dari riwayat-riwayat *al-fitan* yang dikoleksi oleh Abū Nu‘aim dalam karyanya tersebut diproyeksikan untuk mengkritik kebijakan-kebijakan politik rezim Dinasti Abbasiyah.

Abū Nu‘aim dalam karyanya itu mengungkapkan bahwa merebaknya *fitnah* di akhir zaman karena para penguasa tidak lagi memposisikan ulama sebagai sumber ilmu. Dia mengutip salah satu riwayat dari jalur Abū Mūsā al-Asya‘arī terkait PAZ sebagai bagian dari tanda-tanda hari kiamat. Melalui riwayat itulah Abū Nu‘aim mengklaim bahwa periodenya itu telah memasuki fase akhir zaman yang ditandai dengan munculnya berbagai fenomena tanda-tanda hari kiamat. Salah satu tanda yang dimaksudkannya adalah umat Islam tidak hanya sibuk memerangi orang-orang kafir melainkan mereka juga cenderung memerangi sesama saudaranya sendiri. Suhail Zakkār menegaskan bahwa perang yang dimaksud oleh Abū Nu‘aim itu merujuk pada peristiwa perang *Jamal* dan *Ṣiffīn*.[123]

Abū Nu‘aim juga banyak mengungkapkan kegelisahannya terkait tragedi perebutan kekuasaan pasca kedua perang tersebut hingga terjadinya kudeta Dinasti Umayah oleh Bani Abbasiyah. Abū Nu‘aim bahkan menyinggung peristiwa itu dengan mengutip salah satu riwayat hadis sebagai berikut;

”قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَقُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: أَفَلَا أُحَدِّثُكَ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: وَإِنَّكَ لَهَاهُنَا؟ قُلْتُ: نَعَمْ، فَقَالَ: حَدِّثْ، فَقُلْتُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا خَرَجَتِ الرَّايَاتُ السُّودُ فَإِنَّ أَوَّلَهَا فِتْنَةٌ، وَأَوْسَطَهَا ضَلَالَةٌ، وَآخِرَهَا كُفْرٌ.“[124]

(Abū Hurairah berkata: saya menyampaikan kepada Ibn ‘Abbās: apakah tidak disampaikan kepadamu dari berita yang saya pernah dengar dari Rasulullah SAW? berkata [Ibn ‘Abbās] : Engkau di sini untuk [menyampaikan] itu? Saya menjawab ya, maka Ibn ‘Abbās berkata: ceritakanlah, maka saya

[123] Al-Marwazī, *Al-Fitan*, 13-24.
[124] *Ibid*, 202.

menceritakannya: saya pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda: Jika bendera atau panji hitam telah muncul, maka sesungguhnya permulaan [kemunculannya] merupakan fitnah, dan pertengahannya merupakan kesesatan, serta pada akhirnya adalah kekufuran).

Riwayat ini diletakkan oleh Abū Nu‘aim pada bab *Khurūj Banī al-‘Abbās* yang mengasosiasikannya dengan tragedi kudeta Dinasti Umayah oleh Dinasti Abbasiyah melalui serangan militer yang dilakukan oleh Abū Muslim al-Khurasānī. Itulah sebabnya Abū Nu‘aim mengklaim bahwa rezim pemerintahan Dinasti Abbasiyah merupakan bagian dari *fitnah* akhir zaman. Selain itu, Abū Nu‘aim juga mengkritik gerakan ekspansi perluasan wilayah pemerintahan dan gerakan-gerakan pengembangan ilmu sains di era itu sebagai bagian dari tanda-tanda akhir zaman;

”عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الْأَشْجَعِيِّ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اعْدُدْ يَا عَوْفُ سِتًّا بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ، أَوَّلُهُنَّ مَوْتِي فَاسْتَبْكَيْتُ حَتَّى جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْكِتُنِي، ثُمَّ قَالَ: قُلْ: إِحْدَى، وَالثَّانِيَةُ فَتْحُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، قُلِ: اثْنَتَيْنِ، وَالثَّالِثَةُ مُوتَانٌ يَكُونُ فِي أُمَّتِي كَقُعَاصِ الْغَنَمِ، قُلْ: ثَلَاثًا، وَالرَّابِعَةُ فِتْنَةٌ تَكُونُ فِي أُمَّتِي، قَالَ: وَعَظَّمَهَا، قُلْ: أَرْبَعًا، وَالْخَامِسَةُ يَفِيضُ الْمَالُ فِيكُمْ حَتَّى يُعْطَى الرَّجُلُ الْمِائَةَ الدِّينَارِ فَيَتَسَخَّطَهَا، قُلْ: خَمْسًا، وَالسَّادِسَةُ هُدْنَةٌ تَكُونُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ بَنِي الْأَصْفَرِ ثُمَّ يَسِيرُونَ إِلَيْكُمْ فَيُقَاتِلُونَكُمْ وَالْمُسْلِمُونَ يَوْمَئِذٍ فِي أَرْضٍ يُقَالُ لَهَا الْغُوطَةُ فِي مَدِينَةٍ يُقَالُ لَهَا دِمَشْقُ.“[125]

(Dari‘Auf b. Mālik berkata: Rasulullah SAW bersabda kepadaku: “Hitunglah ya ‘Auf enam perkara yang akan muncul menjelang hari kiamat yang pertama kematianku, maka aku menangis hingga Rasulullah menenangkanku, kemudian Nabi bersabda yang kedua ditaklukkannya *Baitul Maqdīs*, yang ketiga, kematian yang menyerang umatku bagaikan wabah yang menyerang binatang ternak hingga mati seketika, yang keempat, munculnya fitnah di antara umatku, yang kelima, melimpahnya harta kalian hingga ada seseorang di antara kalian yang diberi seratus dinar namun ia menolaknya, dan yang keenam, terjadinya perjanjian antara kalian dengan bangsa Bani al-Aṣfar, lalu mereka mengkhianati perjanjian itu, kemudian mereka

[125] *Ibid*, 25.

memerangi umat Islam pada saat itu di tempat yang dikenal dengan nama al-Būṭah tepatnya di kota yang dikenal dengan nama Dimasyq).

Selain istilah *al-fitan* yang dikonotasikan oleh Abū Nu‘aim sebagai representasi huru-hara politik internal umat Islam, dia juga menggunakan istilah *Malḥamat al-Kubrā* atau *Malḥamat al-‘Uẓmā* untuk diasosiasikannya kepada peristiwa perang antara umat Islam melawan pasukan Romawi atau Bizantium. Hal itu dapat dilihat dari penafsirannya terhadap QS. *al-Fatḥ*/:6 "*Satud‘aun ilā qaum ūli ba'sin syadīd*," sebagai artikulasi peredeksi akan terjadinya peristiwa *Malḥamat al-Kubrā*.[126]

Analisis ini telah membuktikan bahwa karya Abū Nu‘aim telah menjadi referensi primer dalam kajian-kajian konsep apokaliptik Islam. Kitab *Al-Fitan* inilah yang menjadi salah satu sumber pertama selain Al-Quran dan hadis yang memainkan peran utama dalam membentuk narasi-narasi PAZ di era-era selanjutnya. Abū Nu‘aim juga telah menjadi salah satu kolektor pertama yang memadukan peristiwa-peristiwa politik dan sosiokultural yang terjadi di sekitarnya ke dalam narasi-narasi teologis. Kemampuannya itulah yang menjadi prototipe bagi *millenarian* Muslim selanjutnya ketika menulis karya yang serupa.

Narasi-narasi akhir zaman yang direpresentasikan oleh Abū Nu‘aim dalam karyanya itu sebagian telah terjadi sebelum masanya, sebagian lainnya terjadi pada masanya. Menanggapi hal itu, Michael Cook dalam *Eschatology and The Dating Tradition* mengklaim bahwa riwayat-riwayat hadis semacam itu mengandung unsur-unsur prediksi yang bersifat spekulatif semata.[127] Dengan demikian prediksi Abū Nu‘aim tidak lahir begitu saja melainkan terinspirasi dari riwayat-riwayat *al-fitan* yang telah eksis di era-era sebelumnya. Abbas Amanat juga berasumsi bahwa munculnya produksi dan distribusi riwayat-riwayat *al-fitan* dipengaruhi oleh tingkat kecemasan kaum *millenarian* Muslim terhadap kondisi kesenjangan sosial politik di tengah umat Islam. Kondisi itulah yang mendorong maraknya produksi dan distribusi narasi-narasi PAZ oleh kelompok *millenarian* Muslim di setiap era. Mereka

[126] *Ibid*. Vol. 2, 441.

[127] Michael Cook, "Eschatology and The Dating Tradition," dalam *The Formation of the Classical Islamic Word: Ḥadīth*, ed. Harald Motzki, (New York & London: Routledge Publishing, 2016), Vol. 28, 217–241.

berusaha mengidentikkan antara fenomena tersebut dengan riwayat-riwayat *al-fitan* yang telah eksis sebelumnya.[128]

Uraian dari ketiga aktor tersebut sama-sama ditengarai berpotensi menjadi sumber produksi maupun distribusi riwayat-riwayat *al-fitan*. Produksi itu juga sangat dipengaruhi oleh konteks politik keagamaan yang dihadapi oleh para aktor tersebut. Hal itu sekali lagi membuktikan bahwa produksi wacana akhir zaman senantiasa berkelindan dengan wacana politik keagamaan yang muncul di setiap era. Hal itu sejalan dengan pembahasan pada bab sebelumnya dalam penelitian ini yang membuktikan bahwa wacana tersebut mulai di produksi sejak tragedi terbunuhnya 'Uṡmān bin 'Affān dan terjadinya peristiwa *Fitnat al-Kubrā'*. Peristiwa-peristiwa itulah yang ikut mempengaruhi konstruksi wacana akhir zaman di era-era setelahnya. Meskipun demikian pertanyaan mendasar dari fenomena-fenomena tersebut adalah apakah riwayat-riwayat PAZ tersebut bersumber dari redaksi wahyu atau hanya sekedar bagian dari propaganda politik? Pembahasan berikutnya menguraikan jawaban dari pertanyaan tersebut.

C. Sumber Autentik Konsep Akhir Zaman

Apakah riwayat-riwayat PAZ memungkinkan bersumber dari Rasulullah? Berangkat dari pertanyaan itu maka penting untuk diketahui bahwa interaksi Rasulullah dengan umat Islam pada masanya tidak sepenuhnya bersumber dari redaksi wahyu (Al-Quran) sebab Rasulullah juga terkadang berinteraksi berdasarkan ijtihadnya.[129] Sebagaimana yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya bahwa kasus riwayat-riwayat yang mengandung term *as-sā'ah*, Rasulullah lebih menggunakan narasi-narasi ijtihad untuk mengalihkan makna *as-sā'ah* ke dalam makna *kināyah*, sehingga audiens dapat dengan mudah memahaminya dalam konteks perkara-perkara gaib. Bila merujuk ke dalam redaksi Al-Quran, khususnya pada QS.*al-A'rāf*/7:188, maka ditemukan indikasi bahwa Rasulullah pada dasarnya tidak memiliki kemampuan untuk mengetahui perakara gaib. Hal itu sebagaimana perintah Allah kepadanya untuk

---

[128] Abbas. Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (New York: IB Tauris: Palgrave Macmillan, 2009), 23-24.

[129] Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Asyūr, *Maqāṣid Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011), 28-29.

menyampaikan hal itu kepada orang-orang yang senantiasa bertanya kepadanya tentang perkara masa depan;

"قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ."

> ("Katakanlah [Nabi Muhammad] 'Aku tidak kuasa mendatangkan manfaat maupun menolak mudarat bagiku, kecuali apa yang Allah kehendaki. Seandainya aku mengetahui yang gaib niscaya aku akan membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan bahaya tidak akan menimpaku. Aku hanyalah pemberi peringatan dan pembawa berita gembira bagi kaum yang beriman.").[130]

Ayat ini dengan jelas menunjukkan perintah Allah kepada Rasulullah untuk menyampaikan kepada umatnya perihal keterbatasan pengetahuannya terkait informasi gaib. Perkara gaib yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah perkara-perkara masa depan. Hal itu ditunjukkan melalui keterangan pada ungkapan "*lau kuntu a'lam al-gaib lastakṡartu min al-khair wa mā massaniya as-sū'*." Demikian halnya keterangan dari Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā yang menggaris bawahi ayat ini sebagai penekanan bahwa tidak mungkin Rasulullah mengetahui secara detail peristiwa-peristiwa masa depan.[131] Sejalan dengan hal itu Maḥmūd Abū Rāyah juga mengklaim bahwa riwayat-riwayat *al-fitan* bersifat paradoks, sebab bagaimana mungkin Rasulullah menubuatkan perkara-perkara yang tidak mengandung nilai-nilai ajaran *uṣūliyah.* Bahkan telah sangat jelas bahwa mayoritas riwayat-riwayat tersebut terbukti ditransmisikan secara *maknawī* sehingga rentan terjadi *idrāj* atau bahkan kekeliruan dalam memahami redaksinya.[132]

Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya bahwa Abū Hurairah dan jaringan pemancarnya merupakan aktor-aktor yang ditengarai memiliki peran penting sebagai produsen riwayat-riwayat PAZ. Jika demikian halnya maka pertanyaan penting yang perlu diajukan dalam persoalan ini adalah siapa dan dari sumber mana inspirasi mereka dalam memproduksi riwayat-riwayat PAZ atau *al-*

---

[130] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 239.

[131] 'Abduh and Riḍā, *Al-Manār: Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. 9, 423.

[132] Maḥmūd Abū Rayah, *Aḍawā' 'alā as-Sunnah al-Muḥammadiyyah aw Difā' 'an al-Ḥadīṡ*, 214-215.

fitan dan *al-malāḥim* tersebut? untuk menjawab pertanyaan itu, maka argumen logis yang dapat diajukan di sini adalah riwayat-riwayat tersebut telah lebih awal diproduksi dalam ajaran teologi Yahudi dan Nasrani (*isrā'liyāt*).

Penting untuk dicatat bahwa hubungan antara kaum Yahudi dan Nasrani dengan umat Islam telah terjalin sejak era kenabian. Mereka di beberapa kesempatan berdialog terkait perkara-perkara teologis. Bahkan tidak jarang di antara mereka saling berdebat tentang status kebenaran agama mereka masing-masing. Peristiwa tersebut terekam dalam QS. *al-Baqarah*/2:113 sebagai berikut;

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ.

("Yahudi berkata, 'Orang-orang Nasrani itu tidak menganut sesuatu [agama yang benar]' dan orang-orang Nasrani [juga] berkata, 'Orang-orang Yahudi tidak menganut sesuatu [agama yang benar]' padahal mereka membaca kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak berilmu [musyrik Arab] berkata seperti ucapan mereka itu. Allah akan memberi mereka putusan pada hari Kiamat tentang apa [agama] yang mereka perselisihkan.").[133]

Ayat-ayat Al-Quran yang turun terkait informasi hari kiamat tidak terlepas dari pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan prediksi waktu kedatangannya. Pada konteks tersebut, Al-Quran dengan tegas menjawab bahwa perkara itu merupakan hak prerogatif Allah. Bahkan Nabi Muhammad sebagai utusan Allah pun tidak mendapatkan akses otoritas pengetahuan tentangnya. Persoalan itulah yang menyebabkan umat Islam pada masa itu mengadopsi riwayat-riwayat *isrā'liyāt* yang menjelaskan tentang tanda-tanda hari kiamat yang tidak mereka dapatkan dari Al-Quran dan hadis. Mereka mendapatkan akses informasi itu melalui tokoh agamawan Yahudi yang telah memeluk Islam, di antaranya 'Abdullāh bin Sabā', 'Abdullāh bin Sullām, 'Abdullāh bin Ṣūriyā, Ka'ab bin Aḥbār, Wahhab bin Munabbih dan selainnya. Mereka itulah sosok informan yang menjadi sumber rujukan umat Islam terkait kisah-kisah umat

[133] Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahannya,* 22-23.

terdahulu dan berita gaib masa depan yang tidak terakomodasi secara detail di dalam redaksi Al-Quran.[134]

Aż-Żahabī merilis beberapa daftar nama yang berstatus sebagai pemancar riwayat-riwayat *isrā'iliyāt.* Dari golongan *ṭabaqah* sahabat di antaranya; Abū Hurairah, 'Abdullāh ibn 'Abbās, 'Abdullāh bin 'Amrū bin 'Āṣ, 'Abdullāh bin Sullām, dan Tamīm ad-Dārī.[135] Adapun pemancar dari golongan *Tābi'īn* di antaranya Ka'b al-Aḥbār dan Wahhab bin Munabbih.[136] Sedangkan pemancar dari golongan *Atbā' at-Tābi'īn* di antaranya Muḥammad bin as-Sā'b al-Kalbi, 'Abd al-Malik bin 'Abd 'Azīz bin Juraij, Muqātil bin Sulaimān, dan Muḥammad bin Marwān.[137] Nama-nama tersebut tampaknya tidak asing bila diperhatikan dalam lingkaran pemancar riwayat-riwayat Hadis PAZ.

Muḥammad bin Ismā'īl al-Muqaddam dalam *Fiqh Asyarāṭ as-Sā'ah* juga mengklaim bahwa terdapat riwayat-riwayat *al-fitan* yang transmisi *isnād*-nya valid namun tampak menyelisihi redaksi Al-Quran. Riwayat-riwayat itulah yang cenderung mengandung kisah-kisah *isrā'iliyāt*.[138] Selain itu aż-Żahabī juga mengungkapkan bahwa kecenderungan itu tidak terlepas dari beberapa kesamaan konsep eskatologi dan apokaliptik antara Yahudi, Kristen, dan Islam.[139] Kecenderungan itulah yang menyebabkan munculnya riwayat hadis "*Lā tuṣaddiqū Ahl al-Kitāb wa-lā tuqażżibuhum, wa qūlū āmannā Billāh wa mā unzila ilainā.*"[140] (Janganlah kalian membenarkan [informasi] dari Ahli Kitab dan jangan pula mengingkarinya, dan [cukup] katakanlah saya beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami).

Orkhan Mir-Kasimov juga menegaskan bahwa proses transmisi riwayat-riwayat *isrā'iliyat* diadopsi oleh para pemancar dari generasi awal Islam bukan dalam bentuk kutipan atau terjemahan langsung. Akan tetapi pengadopsian itu mereka lakukan dengan menceritakan kembali riwayat-riwayat tersebut melalui proses transmisi lisan dengan mengandalkan hafalan. Tujuan awal mereka adalah untuk memberikan konteks yang lebih luas terhadap materi-materi yang

[134] Aż-Żahabī, *Al-Isrā'liyāt fī at-Tafsīr wa al-Ḥadīṡ,* 13-17.
[135] *Ibid.,* 58-73.
[136] *Ibid.,* 74-83
[137] *Ibid.,* 84-94
[138] Muḥammad bin Ismā'īl al-Muqaddam, *Fiqh Asyrāṭ as-Sā'ah* (Iskandariyah: Dār al-'Ālamiyyah, 2008), 285.
[139] Aż-Żahabī, *Al-Isrā'liyāt fī at-Tafsīr wa al-Ḥadīṡ,* 8-9.
[140] *Ibid.,* 41.

tidak direpresentasikan secara detail dalam redaksi Al-Quran. Orkhan Mir-Kasimov juga mengistilahkan proses penceritaan ulang tersebut sebagai praktik “Islamisasi konsep”.[141] Adapun dalam tradisi penafsiran Al-Quran dikenal dengan istilah *ad-dakhīl*.[142] Proses itu terjadi melalui pengutipan narasi-narasi kitab suci Yahudi dan Nasrani ke dalam narasi-narasi konsep Islam. Proses tersebut melalui seleksi dan modifikasi yang selanjutnya dikanonisasi ke dalam literatur-literatur hadis, karya tafsir, dan sejarah.[143]

Selain informasi tetang kisah-kisah nabi terdahulu, para pemancar *isrā'iliyāt* juga mengadopsi informasi terkait kisah-kisah prediksi masa depan atau konsep akhir zaman. Kisah-kisah itu selanjutnya dikanonisasi oleh *millenarian* Muslim sebagai bagian dari riwayat hadis dalam literatur-literatur sejarah, khususnya dalam genre *al-fitan*, *al-malāḥim*, dan *asyrāṭ as-sā'ah*. Di sinilah peran sentral Abū Nu'aim sebagai distributor pertama melalui proses kanonisasi tersebut. Hal itu sebagaimana yang juga diungkapkan oleh Brown dan Musselwhite bahwa informasi tentang akhir zaman yang terkandung dalam redaksi Bibel lebih detail dibandingkan dalam redaksi Al-Quran. Mulai dari konsep tentang anti kristus (Dajal),[144] konsep perang suci di akhir zaman,[145] kedatangan Yesus untuk yang kedua kalinya di akhir zaman,[146] serangan wabah dan kelaparan,[147] peristiwa kehancuran kosmis,[148] dan lain sebagainya. Adapun redaksi ayat-ayat Al-Quran hanya sebatas merepresentasikan pesan-pesan moral dan motivasi spiritual di balik kehancuran alam pada saat terjadinya hari kiamat (eskatologi).[149] Pada kondisi inilah praktik penyisipan itu terjadi karena ketidaktersediaan informasi detail tentang tanda-tanda hari kiamat di dalam Al-Quran.[150]

---

[141] Orkhan Mir-Kasimov, “Christian Apocalyptic Texts in Islamic Messianic Discourse: The ‘Christian Chapter’ of the Jāvidān-Nāma-Yi Kabīr by Faḍl Allāh Astarābādī (d. 796/1394),” in *History of Christian-Muslim Relations*, ed. David Thomas et al., Vol. 30. (Leiden & Boston: Brill, 2016), 3–12.

[142] Aż-Żahabī, *Al-Isrā'liyāt fī at-Tafsīr wa al-Ḥadīṡ,* 8-9.

[143] Mir-Kasimov, “Christian Apocalyptic Texts in Islamic Messianic Discourse.”

[144] Lihat Kitab *Matius*: 4-5, 23-26; dan Yohanes: 18.

[145] Lihat Kitab *Samuel*: 3; *Yosua*: 13; *Daniel*: 19-21; *Wahyu*: 18; dan *Matius*: 6.

[146] Lihat Kitab *Rasul*: 11; *Matius*: 29-31, 64; *Tesalonika*: 7-10.

[147] Lihat Kitab *Lukas*: 11.

[148] Lihat Kitab *Lukas*: 25-26

[149] Norman O. Brown, “The Apocalypse of Islam,” *Social Text* Vol. 8, no. 1 (1983): 155–171.

[150] Matthew Henry Musselwhite, “ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State,” dalam *Masters Theses &*

Sebagaimana yang juga telah diuraikan dalam bab III bahwa tradisi pengadopsian sumber-sumber eksternal tidak hanya terjadi pada era generasi awal Islam. Tradisi itu juga berlanjut di era-era setelahnya. Pada era Dinasti Usmaniyah, *millenarian* Muslim tidak hanya mengadopsi tradisi *isrā'iliyāt* melainkan juga melibatkan konsep ramalan apokaliptik Bizantium (*jafr*). Bahkan di era kontemporer saat ini teori konspirasi anti semit hingga spekulasi saintis juga mereka libatkan dalam mengonstruksi narasi-narasi akhir zaman.

Hal yang senada juga diungkapkan oleh David Cook dalam *Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature*. Dia mengungkapkan kebutuhan *millenarian* Muslim untuk terus memperbarui dan meramalkan prediksi dan skenario akhir zaman memaksa para *millenarian* Muslim untuk mengadopsi konsep di luar dari sumber internal mereka. Kesenjangan sosial, kecemasan, dan sikap politik yang cenderung organik merupakan pemicu utama munculnya produksi riwayat-riwayat tersebut. Itulah sebabnya capaian keberhasilan peradaban kaum Yahudi dan Nasrani dalam mengendalikan dunia menjadi alasan yang kuat atas kehadiran wacana akhir zaman. Capaian teknologi serta perluasan wilayah kekuasaan Israel di Palestina semakin mendorong semangat umat Islam untuk menghadirkan pengharapan akhir zaman sebagai satu-satunya cara untuk memotivasi diri mereka.[151]

Berdasarkan uraian tersebut maka embrio inspirasi terhadap produksi riwayat akhir zaman tidak lagi dapat disangkal bersumber dari orisinalitas konsep *isrā'iliyāt*. Hal itu terjadi karena informasi tentang deskripsi hari kiamat dalam redaksi wahyu tidak mencukupi untuk menjawab berbagai pertanyaan *millenarian* Muslim tentang kapan waktu kejadiannya sejak era generasi awal Islam. Hal itu bukan berarti bagian dari keterbatasan sumber primer umat Islam melainkan karena memang salah satu motivasi utama konsep teologi Islam. Motivasi itu tampak ketika ayat-ayat Al-Quran turun dalam ruang konteks masyarakat pagan yang menganut tradisi ramalan. Kehadiran Al-Quran bertujuan untuk merespons praktik spekulasi terhadap perkara-perkara gaib yang sejatinya menjadi wilayah pengetahuan prerogatif Tuhan. Demikian halnya dalam beberapa redaksi hadis yang

---

Specialist Projects, The Faculty of the Department of Philosophy and Religion (Bowling Green: Western Kentucky University, 2016), 27-38.

[151] David Cook, "Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature," *Oriente Moderno* Vol. 82, no. 1 (2002): 31–53.

menunjukkan bahwa Rasulullah sendiri berusaha menghindari pertanyaan tentang prediksi tanda-tanda hari kiamat. Kalaupun Rasulullah harus menjawabnya maka metode narasi-narasi *majāzī* berbasis ijtihad digunakannya.

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penafsiran Al-Quran dan hadis yang direpresentasikan oleh para mubalig di media sosial ternyata masih menyisakan problematika metodologis, ideologis, dan konseptual. Klaim itu didapatkan setelah penelitian dalam buku ini menerapkan paradigma pendekatan integrasi berbasis multidisiplinari terhadap kajian-kajian keagamaan bergenre akhir zaman di YouTube. Integrasi multidisiplinari itu dilakukan dengan mengelaborasi antara studi wacana kritis, studi historis, dan studi hermeneutis. Selain itu, penelitian ini juga telah dapat membuktikan adanya pergeseran paradigma terhadap dogma teologi Islam dari klaim konsep akhir zaman sebagai bagian dari ajaran fundamental teologi Islam ke klaim konsep akhir zaman hanyalah sebagai ajaran *furu'iyyah* dalam ruang lingkup diskursus politik Islam.

Melalui studi wacana kritis penelitian ini mengungkap adanya muatan misrepresentasi penafsiran dalam narasi-narasi akhir zaman yang direpresentasikan oleh Ustaz Akhir Zaman (UAZ). Hampir di setiap narasi mengandung muatan praktik ekskomunikasi, eksklusi, marginalisasi, legitimasi dan deligitimasi. Praktik misrepresentasi penafsiran semacam itu terjadi karena mereka menggunakan pola pendekatan penafsiran dekontekstualisasi. Pendekatan tersebut rentan mencerabut makna historisitas redaksi wahyu karena hanya berbasis pada pemahaman skriptualistik yang bersifat spekulatif dan simplifikatif. Hasilnya produk penafsiran mereka terhadap redaksi wahyu mengalami pereduksian makna. Meskipun demikian, faktanya produk penafsiran semacam itu ternyata lebih mudah diterima oleh audiens dari kalangan *digital native*. Hal itu disebabkan karena penerimaannya tidak membutuhkan penalaran yang rumit berdasarkan kaidah-kaidah penafsiran ilmiah yang mengacu pada literatur *'ulūm al-Qur'ān dan Ḥadīṡ*.

Secara historis, wacana akhir zaman juga telah berkontribusi dalam melahirkan problematika ideologi keagamaan. Di sepanjang genealogi sejarah apokaliptik Islam, wacana akhir zaman senantiasa diproduksi oleh *millenarian* Muslim dalam ruang lingkup isu sosial

politik yang bernuansa teologis. Fenomena itu dapat dilihat mulai dari tragedi terbunuhnya ‘Uṡmān bin ‘Affān, *Fitnat al-Kubrā*, pemberontakan Bani ‘Abbasiyah terhadap rezim Dinasti Umayah, perlawanan kaum *millenarian* Muslim terhadap kolonialisasi Barat, hingga munculnya kelompok-kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional (Al-Qaedah, ISIS, Taliban, dan sejenisnya) yang menganut ideologi *apocalypticisme*. Ideologi tersebut didistribusikan oleh kelompok militansi Jihadis-ekstremisme melalui propaganda kecemasan terhadap sistem politik global. Mereka mengklaim bahwa sistem politik pemerintahan global saat ini telah gagal menghadirkan keadilan dan kesejahteraan bagi kaum agamawan. Itulah sebabnya tujuan utama mereka adalah untuk melakukan revolusi terhadap sistem pemerintahan global melalui wacana *mahdisme* atau *mesianisme*. Tujuan akhir dari propaganda itu adalah penegakan negara berbasis agama berdasarkan sistem *Khilāfah ‘alā minhāj an-nubuwah*. Ini membuktikan bahwa konstruksi wacana akhir zaman tiada lain hanyalah bagian dari konstruksi sistem ortodoksi oleh tokoh agamawan dalam konteks wacana politik.

Fenomena tersebut juga identik dengan wacana akhir zaman yang direpresentasikan oleh UAZ melalui kajian-kajian keagamaan di YouTube. Kondisi itu tentu saja dapat mengancam keamanan nasional bahkan global. Ini disebabkan karena narasi-narasi akhir zaman yang mereka distribusikan rentan dimanfaatkan oleh kelompok militansi Jihadis-ekstremisme jaringan transnasional sebagai alat indoktrinasi. Jika dogma akhir zaman telah diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran fundamental dalam teologi Islam, maka mereka dapat dengan mudah memanfaatkan peluang itu untuk merekrut anggota baru di Indonesia. Bahkan, mereka juga memanfaatkan wacana tersebut untuk kepentingan ekonomi dengan menggunakan akhir zaman sebagai label produk komersil. Oleh karena itu, di sinilah pentingnya analisis kritis terhadap konsep akhir zaman yang selama ini mereka klaim bersumber dari redaksi wahyu.

Selain aspek problematika metodologis dan ideologis, konstruksi wacana akhir zaman juga menuai problematika pada aspek konseptualnya. Penelitian ini telah mengungkapkan bahwa ternyata ayat-ayat Al-Quran tidak mengakomodasi otoritas konsep akhir zaman, khususnya tema tentang perang akhir zaman (PAZ) dalam ruang lingkup deskripsi tanda-tanda hari kiamat. Ayat-ayat Al-Quran justru sebatas mengilustrasikan peristiwa hari kiamat dan kondisi manusia setelahnya dalam konteks eskatologi. Berbeda halnya dengan

sebagian riwayat-riwayat hadis yang justru lebih banyak mengakomodasi deskripsi tentang konsep akhir zaman menjelang terjadinya hari kiamat dalam konteks apokaliptik. Akan tetapi, ternyata eksistensi riwayat-riwayat itu tidak dapat dipertanggung jawabkan kualifikasi autentisitasnya sampai kepada Rasulullah SAW. Dari sini dapat ditarik sebuah klaim bahwa riwayat-riwayat hadis PAZ merupakan bagian dari produk *post-fachtum* atau riwayat-riwayat yang diproduksi setelah era pewahyuan.

Status tersebut juga menunjukkan bahwa terdapat indikasi adanya muatan makna redaksi riwayat-riwayat *al-fitan* yang bertentangan dengan paradigma redaksi wahyu, penanggalan transmisi *isnād* dan *matn* atau redaksinya pun hanya dapat diklaim sampai pada era generasi sahabat. Ini membuktikan bahwa riwayat-riwayat tersebut secara otoritatif tidak dapat diklaim sebagai bagian dari redaksi wahyu, melainkan hanya bagian dari produk ijtihad umat Islam di era *al-fitnat al-kubrā'*. Riwayat-riwayat tersebut tercatat dalam sejarah dan masuk ke dalam teologi Islam melalui proses pengadopsian konseptual dari sumber eksternal ajaran Islam (proses *ad-dakhīl*). Dengan demikian, konsep akhir zaman secara autentisitas bersumber dari ajaran teologi *isrā'liyāt* bukan sebagai ajaran fundamental dalam teologi Islam.

B. Saran

Hasil temuan tersebut dapat berkontribusi terhadap diskursus pengembangan metodologi studi penafsiran Al-Quran dan hadis, khususnya pada ragam objek formil dan objek materialnya. Pada bagian objek formil, penelitian ini telah melakukan integrasi berbasis multidisiplinari antara studi sosio-linguistik, studi historis, dan studi hermeneutis. Adapun pada aspek objek material, penelitian ini telah mengintegrasikan antara tinjauan konstruksi metodologi penafsiran di media sosial dengan tinjauan historis dan konseptual terhadap wacana tertentu. Dengan demikian, maka penelitian ini termasuk bagian dari sintesis terhadap penelitian-penelitian yang telah lebih awal mengamati problematika produk penafsiran di media sosial khususnya YouTube. Selain itu, penelitian ini juga termasuk bagian dari produk sintesis terhadap penelitian terdahulu yang fokus pada studi konsep apokaliptik Islam.

Penelitian ini tentu saja masih penting untuk dievaluasi dan dikembangkan lebih lanjut, baik pada aspek teknis maupun metodologinya. Namun terlepas dari keterbatasan itu penelitian ini

dapat berkontribusi untuk memantik munculnya kajian-kajian serupa, utamanya terkait pengembangan objek studi Al-Quran dan hadis. Ke depannya penelitian serupa tidak lagi hanya fokus pada kajian-kajian literatur semata tetapi juga penting untuk mulai melibatkan objek penafsiran virtual. Hal itu bertujuan untuk mengungkap ragam praktik misrepresentasi penafsiran terhadap redaksi Al-Quran dan riwayat hadis, khususnya yang diproduksi dan didistribusi oleh para mubalig secara virtual. Oleh karena itu, objek kajian semacam ini tidak lagi dapat dianggap tabu untuk didialogkan dalam ruang akademik, mengingat dampaknya dapat memperburuk citra agama pada tataran sosial keagamaan.

Hasil penelitian ini selanjutnya merekomendasikan kepada seluruh aparatus negara, dalam hal ini institusi pendidikan, ormas Islam, serta instansi terkait lainnya agar dapat saling bersinergi dalam menangani popularitas kajian-kajian akhir zaman di internet yang bernuansa provokatif. Bagaimana pun tujuan akhir dari konstruksi wacana akhir zaman di sepanjang sejarah adalah untuk mewacanakan penegakan negara Islam berbasis sistem Khilafah Islamiyah. Wacana tersebut dibangun melalui konstruksi narasi-narasi propaganda politik keagamaan termasuk melalui narasi-narasi kajian akhir zaman. Bila wacana itu dibiarkan terus berkembang maka tidak menutup kemungkinan ke depannya dapat bertransformasi menjadi gerakan-gerakan politik yang mengancam keamanan nasional dan global. Oleh karena itu, produksi wacana tandingan berbasis narasi-narasi moderasi beragama menjadi niscaya dilakukan oleh segenap pemerhati Islam. Bila hal itu dilakukan maka wacana akhir zaman yang bernuansa propaganda politik di media sosial dapat secara berimbang dikonsumsi oleh publik.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

‘Abduh, Muḥammad and Muḥammad bin Rāsyīd bin ‘Alī bin Riḍā’. *Al-Manār: Tafsīr Al-Qur’ān al-Ḥakīm*. Kairo: al-Ḥay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990.

‘Abd ar-Raḥmān, Syarf al-Ḥaq al-‘Aẓīm Ābādī Abū. *‘Aun al-Ma‘būd ‘alā Syarḥ Sunan Abū Dāud*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah, 1995.

Abbott, Nabia. “Studies in Arabic Literary Papyri.” In *Qur’anic Commentary and Tradition*, 6–7. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Ahmed, Shahab. *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*. New York: IB Tauris: Palgrave Macmillan, 2009.

Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Occasional Papers Series. Washinton D.C., 1986.

Al-Asyqar, ‘Umar Sulaimān. *‘Ālam as-Siḥr wa asy-Syu‘Ūżah*. Omman: Dār an-Nafā’is, 1997.

‘Asyūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir bin Muḥammad bin. *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunis: Dār at-Tūnisiyah li an-Nasyr, 1984.

———. *Maqāṣid Asy-Syarī‘ah Al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2011.

‘Itr, Nūruddīn. *Manhaj an-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīṡ*. Dimasyq: Dār al-Fikr, 1981.

‘Iyaḍ̄, al-Qāḍī Abū al-Faḍl bin. *Asy-Syifā’ bi Ta‘rīf Ḥuqūq al-Muṣtafā*. Edited by ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī. Beirut: al-Kitāb al-‘Arabī, 1984.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Edited by Muh. Sungaidi Ardani. Cet. VI. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Ad-Ddīn, Ibrāhīm Syams. *Qaṣaṣ al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilimiyyah, 2002.

Al-‘Ainī, Abū Muḥammad Maḥmūd bin Aḥmad Badruddīn. *‘Umadat al-Qārī Syaraḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Iḥyā’ at-Turāṡ, n.d.

Al-‘Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad bin Ḥajar. *Al-Iṣābah fī at-Tamyīz aṣ-Ṣahābah*. Edited by ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Maujud and ‘Alī Muḥammad Ma‘ūḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994.

———. *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣahīh al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1960.

———. *Taqrīb at-Tahżīb*. Edited by Muḥammad ‘Awamah. Suriya: Dār ar-Rasyīd, 1986.

Al-Abyārī, ‘Alī bin Ismā’īl. *At-Taḥqīq wa al-Bayān fī Syarḥ al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Edited by ‘Alī bin ‘Abd ar-Raḥmān Bassām al-Jazā’irī. Kuwait: Dār aḍ-Ḍiyā’, 2013.

Al-Albānī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad Nāṣiruddīn. *Silsilah al-Ahādīṡ aḍ-Ḍa‘īfah wa al-Mauḍu‘ah wa Aṡaruhā as-Sī’ī fī al-Ummah*. Riyadh: Dār al-Ma‘ārif, 1992.

———. *Silsilah al-Aḥadīṡ aṣ-Ṣaḥīḥah*. Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, 2002.

Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*. New York: IB Tauris: Palgrave Macmillan, 2009.

Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Cet. I. Jakarta: Hikmah, 2009.

Aż-Żahabī, Syamsuddīn Abū ‘Abdullāh. *Sīr al-A‘Lām an-Nubalā.’* Edited by Syu‘aib al-Arna’ūṭ. Beirut: Mu’assasat ar-Risālah, 1985.

Al-Bagawī, Abū al-Qāsim ‘Abdullāh bin Muḥammad. *Mu‘jam aṣ-Ṣaḥābah li al-Bagawī*. Edited by Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Juknī. Kuwait: Maktabah Dār al-Bayān, 2000.

Al-Balīkhī, Muqātil bin Sulaimān. *Al-Wujūh wa an-Naẓāir fī Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Edited by Ḥātim Ṣāliḥ ad-Ḍāman. Cet. I. Dubai: Markaz Jāmi’ah al-Mājid li Ṡiqāfah wa at-Turāṡ, 2006.

Al-Bantānī, Muḥammad bin ‘Umar an-Nawāwī. *Marāḥ Labīd li Kasyf*

Ma‘ānī Al-Qur’ān al-Majīd. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiah, 1997.

Al-Baṣrī, Abū Dāud Sulaimān bin Dāud aṭ-Ṭayālisī. *Musnad Abī Dāud aṭ-Ṭayālisī*. Edited by Muḥammad bin ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: Dār Ḥijr, 1999.

Badara, Aris. *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Bayne, Siân, and Jen Ross. “Digital Native and Digital Immigrant Discourses: A Critique.” In *Digital Difference*, edited by Ray Land and Siân Bayne, 159–169. Edinburgh: Brill Sense, 2011.

Beattie, Hugh. “The Mahdi and the End-Times in Islam.” In *Prophecy in the New Millennium: When Prophecies Persist*, edited by Suzanne Newcombe and Sarah Harvey, 89–103. London: Routledge, 2013.

Benson, Phil. *The Discourse of YouTube: Multimodal Text in A Global Context*. New York & London: Taylor & Francis Group, 2016.

Berger, Jessica Stern and JM. *ISIS: The State of Terror*. New York: Harper Collins Publishers, 2015.

Black, Anthony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Brodersen, A., S. Scellato, and M. Wattenhofer. “Youtube Around the World: Geographic Popularity of Videos.” In *Proceedings of the 21st International Conference on World Wide Web*, 241–250. London: Association for Computing Machinery Digital Library, 2012.

Chouliaraki, Lilie, and Norman Fairclough. *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Collins, John J. “What Is Apocalyptic Literature?” In *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, edited by John J. Collins, 1–16. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Cook, David “Early Islamic and Classical Sunni and Shi‘ite

Apocalyptic Movements.” In *The Oxford Handbook of Millennialism*, edited by Catherine Wessinger, 1–18. Oxford: Oxford University Press, 2011.

———. *Studies in Muslim Apocalyptic*. New Jersey: The Darwin Press, 2002.

———. *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press, 2005.

———. “Early Islamic and Classical Sunni and Shi‘ite Apocalyptic Movements.” In *The Oxford Handbook of Millennialism*, edited by Catherine Wessinger, 1–18. New York: Oxford Press, 2011.

Dawīsyī, Muḥyiddīn Aḥmad bin Muṣṭafā. *I‘Rāb Al-Qur’Ān Wa Bayānuh*. Beirut: Dār Irsyād, 1995.

Van Dijk, Teun Adrianus. *Discourse and Context: A Sociocognitive Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Donner, Fred M. *Narrative of Islamic Origin: The Begining of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press Inc, 1998.

Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Edited by Nurul Huda S.A. Cet. IX. Yogyakarta: LKIS, 2011.

Al-faḍl, Abū. *Masyārik al-Anwār ‘alā Ṣiḥāḥ al-Āṡar*. Cairo: Dār at-Turāṡ, 2015.

Fairclough, Norman. *Analysing Discourse*. New York: Routledge Publishing, 2003.

———. *Analysis Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London & New York: Routledge Publishing, 2003.

———. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London & New York: Longman Publishing, 1995.

———. “Critical Discourse Analysis.” In *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, edited by James Paul Gee and Michael Handford, 9–20. New York: Routledge Publishing, 2012.

———. *Language and Power*. New York: Longman Publishing, 2000.

———. Fairclough, Norman. *Language and Globalization*. London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2006.

Al-Farābī, Abū Ibrāhīm Isḥāq bin al-Ḥusain. *Mu'jam Dīwan al-'Arab*. Edited by Aḥmad Mukhtār 'Umar. Cairo: Mu'assasah Dār asy-Sya'b, 2003.

Fāris, Aḥmad Ibn. *Mu'jam Maqāyis al-Lugah*. Edited by 'Abd as-Salām Hārūn. Beirut: Dār al-Islāmiyyah, 1990.

Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia." In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Sally White, 15–39. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Fenn, R. K. *Dreams of Glory: The Sources of Apocalyptic Terror*. Hampshire & Burlington: Ashgate Publishing, 2016.

Fikriyati, Ulya, and Ahmad Fawaid. "Pop-Tafsir on Indonesian YouTube Channel: Emergence, Discourse, and Contestations." In *Proceeding AICIS 2019*, 1–10. Jakarta: https://www.researchgate.net, 2019.

Filiu, Jean-Pierre, and M. B. DeBevoise. *Apocalypse in Islam*. Berkeley, CA: University of California Press, 2011.

Forrester, Duncan B. *Apocalypse Now? Reflections on Faith in A Time of Teror*. New York & London: Routledge Publishing, 2005.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by C. Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

———. *The Archeology of Knowledge and Discourse on Language*. Edited by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

Freeden, Michael. *Ideology: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

Al-Ganī, 'Abd al-Khāliq 'Abd *Ḥujjiyah as-Sunnah*. Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1983.

Gee, James Paul. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. Ed. Kedua. London & New York: Routledge Publishing, 2005.

Goldenberg, Gershom. *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*. New York: Oxford University

Press, 2000.

Al-Ḥalabī, Abū al-‘Abbās. *‘Umadat al-Ḥuffāż fī Tafsīr Asyraf al-Alfāẓ*. Edited by Muḥammad Bāsil ‘Uyūn as-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

Hall, John R. “Apocalyptic and Millenarian Movements.” In *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, edited by David A. Snow, Donatella Della Porta, Bert Klandermans, and Doug McAdam, 1–6. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2013.

Al-Hararī, Muḥammad al-Amīn al-‘Alawī. *Al-Kaukab al-Wahhāj Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār al-Minhāj, 2009.

———. *Syarḥ Sunan Ibnu Mājah*. Jeddah: Dār Minhāj, 2018.

Harris, Anne M. *Video as Method: Understanding Qualitative Research*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Al-Ḥasan, Rajab bin. *Fatḥ al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Edited by Maktabah Dār at-Taḥqīq al-Ḥaramain. Cairo: Maktabah al-Gurabā’ al-Aṡriyyah, 1996.

Ḥawwā, Sa‘īd. *Al-Asās fī as-Sunnah wa Fiqhihā*. Beirut: Dār as-Salām, 1992.

Ḥibbān, Muḥammad bin. *Masyāhīr ‘Ulamā’ al-Amṣār wa A‘Lām Fuqahā’ al-Aqṭār*. Edited by Marzūq ‘Alī Ibrāhīm. Manṣūrah-Mesir: Dār al-Wafā’, 1991.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*. Cet. 10. London: Macmillah Education Ltd., 1989.

Hosen, Nadirsyah. *Islam Yes, Khilafah No!: Dinasti Abbasiyah, Tragedi, Dan Munculnya Khawarij Zaman Now*. Edited by Ibrahim Ali Fauzi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2019.

———. *Saring Sebelum Sharing: Pilih Hadis Sahih, Teladani Kisah Nabi Muhammad Saw., dan Lawan Berita Hoaks*. Edited by Supriyadi and Nurjannah Intan. Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2019.

———. *Tafsir Al-Qur’an Di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci Pada Era Media Sosial*. Yogyakarta: PT. Bentang Pustaka, 2019.

Howell, Julia Day. “Modulation of Active Piety: Professors and Televangelist as Promoters of Indonesian ‘Sufisme.’” In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Sally White, 40–62. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Huda, M. K. “The Constraction of Radicalism Narrations: A Study of Hijra Hadith Quotation.” In *International Conference on Qur’an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*, 208–214. Atlantis Press, 2017.

Al-Ḥumaidī, Abū Bakar ‘Abdullāh bin az-Zubair bin ‘Isā. *Musnad al-Ḥumaidī*. Edited by Ḥasan Sālim Asad ad-Dārānī. Dimasyq: Dār as-Saqā, 1996.

Al-Ḥusain, Abū. *Mu‘jam Maqāis al-Lugah*. Edited by ‘Abd as-Salām Muḥammad Harūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.

Ḥusain, Ṭaha. *Al-Fitnah al-Kubrā’: ‘Alī wa Banūh*. Kairo: Mu’assash Handāwī li at-Ta’līm wa aṡ-Ṡiqāfah, 2013.

Ibn Kaṡīr, Abū al-Fidā’ ‘Imāduddīn Ismā‘īl bin‘Umar. *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

Al-Ja‘fī, Muhammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī. *Ṣahīh al-Bukhārī: Al-Jāmi‘ al-Musnad aṣ-Ṣahīh al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*. Edited by Muḥammad Zuhair bin an-Naṣīr. Beirut: Dār Ṭawq wa an-Najāh, 2002.

Al-Jauzī, Jamāluddīn ‘Abd ar-Raḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad. *Al-Mauḍū‘Āt*. Edited by ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad ‘Uṡmān. Madinah: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1968.

Al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir. *Juhūd al-Muḥaddiṡīn fī Naqd Matn an-Nabawī asy-Syarīf*. Tunis: Nasyr at-Tawzī‘ Mu’assasāt, n.d.

Al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad. *At-Ta‘rīfāt*. Edited by Ibrāhīm al-Abyārī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Rabī, 1985.

Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

———. “Some Isnad Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman - Demeaning Sayings from Hadith Literature.”

In *The Formation of the Classical Islamic World: Hadith Origins and Developments*, edited by Lawrence I. Conrad and Harald Motzki, 176–216. Vol. 28. London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2024.

Kasravi, A. *Bahaism, Shi'ism and Sufism*. Paris: Mehr Press, 1996.

Khaldūn, 'Abd. ar-Raḥmān bin Muḥammad bin. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1967.

———. *Tārīkh Ibn Khaldūn: Al-'Ibar wa Dīwān wl-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Āṣarahum wa Żawī as-Sulṭān al-Akbar*. Edited by Khalīl Syahādah. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

Al-Khuṭaib, Muḥammad al-'Ajāj. *Abū Hurairah Riwayah al-Islām*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1982.

Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil: Five Warning Sign*. New York: Harper-Collins Publishers, 2009.

Kirk, Jerome, and Marc L. Miller. *Realibility and Validity in Qualitative Research, (Sage Publication, 1996), 69*. California: SAGE Publications, 1996.

Kittel, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by Geoffrey W. Bromiley. Vol. III. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1966.

Krech, V. "Sacrifice and Holy War: A Study of Religion and Violence." In *International Handbook of Violence Research*, edited by Wilhem Heitmeyer and John Hagan, 1005–1021. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Kress, Gunther. "Ideological Structures in Discourse." In *Handbook of Discourse Analysis Vol. 4: Discourse Analysis in Society*, edited by T.A. van Dijk, 27–42. Orlando: Academic Press, 1985.

Kress, Gunther, and Theo van Leeuwen. *Reading Images: The Grammer of Visual Design*. Second Edition. London & New York: Routledge: Taylor & Francis Group, 2006.

Krippendorff, Klaus. *Content Analysis, an Introduction to Its Methodology*. London: SAGE Publications, 1980.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Al-Qur'an dan*

Terjemahannya. Edited by Muchlis Muhammad Hanafi, Huzaemah T. Yanggo, Muhammad Chirzin, Rosihan Anwar, Ahsin Sakho Muhammad, Abdul Ghafur Maimun, Malik Madani, et al. Edisi Peny. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society*. New York: Oxford University Press, 1989.

Littlejohn, Stephen W., Karen A. Foss, and John G. Oetzel. *Theories of Human Communication*. Illinois: Waveland Press, 2017.

Mājah, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Yazīd Ibn. *Sunan Ibn Mājah*. Edited by Syu‘aib al-Arna’ūṭ. Beirut: Dār ar-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009.

Manat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*. London & New York: I.B.Tauris & Co Ltd, 2009.

Manẓūr, Ibnu. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1990.

Markham, Annette N. “Internet Communication as a Tool for Qualitative Research.” In *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, edited by David Silverman, 95–97. 2nd Editio. London: Sage Publications Ltd., 2004.

Al-Marwazī, Abū ‘Abdillāh Nu‘aim bin Ḥammād. *Al-Fitan*. Edited by Suhail Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.

Al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Tafsīr al-Māturīdī*. Edited by Majdī Baslūm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2005.

Al-Mawardī, Abī al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad. *Tafsīr al-Mawardī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Imiyah, 2010.

McKinnon, Sara. “Text-Based Approaches to Qualitative Research: An Overview of Methods, Process, and Ethics.” In *The International Encyclopedia of Media Studies*, edited by Angharad N. Valdivia, 319–337. New York: John Wiley & Sons, Ltd., 2012.

Al-Miṣrī, Ibnu Mulqan Sirājuddī bin Aḥmad asy-Syāfi‘ī. *At-Tauḍīḥ Li-Syarḥ Al-Jāmi‘ Aṣ-Ṣaḥīḥ*. Edited by Dār al-Falāḥ li’l-Baḥṡ al-‘Ilm wa at-Taḥqīq at-Turāṡ. Syiria: Dār an-Nawādir, 2008.

Mir-Kasimov, Orkhan. “Christian Apocalyptic Texts in Islamic Messianic Discourse: The ‘Christian Chapter’ of the Jāvidān-Nāma-Yi Kabīr by Faḍl Allāh Astarābādī (d. 796/1394).” In *History of Christian-Muslim Relations*, edited by David Thomas, Jon Hoover, Sandra Toenies Keating, Tarif Khalidi, Suleiman Mourad, Gabriel Said Reynolds, and Mark Swanson, 3–12. Vol. 30. Leiden & Boston: Brill, 2016.

Al-Mizzī, Yūsuf bin ‘Abd ar-Rahmān bin Yūsuf al-Kalbī. *Tahẓīb al-Kamāl fī Asmā’ ar-Rijāl*. Edited by Basyār ‘Awād Ma‘rūf. Vol. 5. Beirut: Mua’ssasat ar-Risālah, 1980.

———. *Tuḥfah al-Asyrāf bi Ma‘rifah al-Atrāf*. Edited by ‘Abd aṣ-Ṣamad Syarfuddīn. Dimasyq: al-Maktab al-Islāmī, 1983.

Motzki, Harald. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*. Leiden & Boston: Brill, 2010.

———. “The Jurisprudence of Ibn Shihāb al-Zuhrī. A Source-Critical Study.” In *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, edited by Sebastian Günther and Wadad Kadi, 1–46. London & New York: Brill, 2010.

Al-Munādī, Ibn. *Al-Malāhim*. Edited by ‘Abd al-Karīm al-‘Ukailī. Gazzah: Dār as-Sīrah, 1997.

Al-Muqaddam, Muḥammad bin Ismā‘īl. *Fiqh Asyarāṭ as-Sā‘ah*. Iskandariyah: Dār al-‘Ālamiyyah, 2008.

Mura, Andrea. “Religion and Islamic Radicalization.” In *Routledge Handbook of Phsycoanalitic Political Theory*, edited by Yannis Stavrakakis, 316–329. New York: Routledge Publishing, 2019.

Abbott, Nabia. “Studies in Arabic Literary Papyri.” In *Qur’anic Commentary and Tradition*, 6–7. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Ahmed, Shahab. *Before Orthodoxy: The Satanic Verses in Early Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

Musa, Aisha Y. *Hadith as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*. New York: Palgrave and Macmillan, 2008.

Mutawallī, Tāmir Muḥmmad Maḥmūd. *Manhaj asy-Syaikh*

Muḥammad Rasyīd Riḍā fī al-ʻAqīdah. Jeddah: Dār Mājid ʻAsīrī, 2004.

An-Naisabūrī, Muslim bin Hajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslīm: al-Musnad aṣ-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min as-Sunan Binaql al-ʻAdl ʻan al-ʻAdl ʻan Rasūlillāh Ṣallallāh ʻAlaih wa Sallam*. Edited by Ṣidqī Jamīl al-ʻAṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.

———. *Ṣaḥīḥ Muslīm*. Edited by Muḥammad Fu'ad ʻAbd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṡ al-ʻArabī, 2010.

An-Nasafī, Abū al-Barakāt Ḥafiẓuddīn. *Tafsīr an-Nasafi*. Beirut: Dār al-Kalām aṭ-Tayyib, 1998.

Palfrey, J., and U Gasser. *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. New York: Basic Books, 2008.

Pink, Johanna. *Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities*. Bristol: Equinox, 2019.

Al-Qaṭṭān, Mannāʻ bin Khalīl. *Mabāḥiṡ fī ʻUlūm Al-Qur'ān*. Riyadh: Maktabah al-Maʻārif, 2000.

Qutaibah, Abī Muḥammad ʻAbdullāh bin Muslim Ibn. *Al-Imāmah wa as-Siyāsah*. Cairo: Maṭbaʻah an-Nīl, 1904.

Rayah, Maḥmūd Abū. *Aḍawā' ʻalā as-Sunnah Al-Muḥammadiyyah Aw Difāʻ ʻan Al-Ḥadīṡ*. Cet. VII. Cairo: Dār al-Maʻārif, 1994.

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Mafātih al-Gaib*. Beirut: Dār Ihyā' at-Turāṡ al-ʻArabī, 2000.

S., Russel D. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster, 1964.

Aṣ-Ṣabūnī, Muḥammad ʻĀlī. *Ṣafwah at-Tafāsīr*. Cairo: Dār aṣ-Ṣabūnī, 1997.

———. *Al-Jāmiʻ al-Kabīr*. Edited by Mukhtār Ibrāhīm al-Hā'ij, ʻAbd al-Ḥamīd Muḥammad Nidā, and Ḥasan ʻIsā Abd aẓ-Ẓāhir. Kairo: al-Azhar asy-Syarīf, 2005.

———. *Jamʻu al-Jawāmiʻ*. Edited by Mukhtār Ibrāhīm al-Hā'ij, ʻAbd al-Ḥamīd Muḥammad Nidā, and Ḥasan ʻĪsā ʻAbd aẓ-Ẓāhir. Cairo: al-Azhār asy-Syarīf, 2005.

———. *Al-Kāmil fi at-Tarīkh*. Cet. IV. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2003.

Sa'īd, Musyārī. *Ārā' Muḥammad Rāsyīd Riḍā al-'Aqā'idiyah fī Asyrāṭ as-Sa'ah al-Kubrā' wa Āṡaruhā al-Fikriyah*. Kuwait: Maktabah al-Imām aż-Żahabī li an-Nasyr wa at-Tauzī', 2014.

Sachedina, A. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdiin Twelver Shi'ism*. New York: State University of New York Press, 1980.

Ṣālih, Tāhir bin *Taujīh an-Nażar Ilā Uṣūl al-Aṡar*. Edited by 'Abd alFattāh Abū Gadah. Ḥalb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyah, 1995.

Salmān, Abū 'Ubaidah Masyhūr bin Ḥasan bin Maḥmūd Āli. *Al-'Irāq fī Aḥādīṡ wa Āṡār al-Fitan*. Dubai: Maktabah al-Furqān, 2004.

As-Samarkindī, Naṣar bin Muḥammad. *Baḥr al-'Ulūm*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiah, 1993.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: At The University Press, 1950.

Scheurich, J., and K. McKenzie. "Foucault's Methodologies." In *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 313–349. 3rd ed. Singapore: Sage Publications Ltd., 2008.

As-Sijistānī, Abū Daud Sulaiman bin asy-Asy'ats. *Sunan Abī Daud*. Edited by Syu'aib Al-Arna'ūṭ. Beirut: Dar Al-Kutub ar-Risalah al-'Ilmiyyah, 2009.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*. Cet. V. Jakarta: PT. UI Press, 1993.

Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Cairo: Dār asy-Syurūq, 2001.

As-Sijistānī, Abū Daud Sulaimān bin al-Asy'āṡ. *Sunan Abī Daud*. Edited by Muḥammad Muḥyiddīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktabah al-'aṣariyah, 2009.

Aṣ-Ṣilābī, 'Alī Muḥammad. *Ad-Daulat al-Uṡmāniyyah: 'Awāmil an-Nuhūḍ wa Asbāb as-Suqūṭ*. Cairo: Dār at-Tauzī' wa an-Nasyr al-Islāmiyyah, 2001.

Aṡīr, 'Abd al-Karīm asy-Syaibānī al-Jazarī Ibn. *Jāmi' al-Uṣūl fī*

Aḥādīṡ ar-Rasūl. Edited by ‘Abd al-Qādir al-Arna’ūṭ. Omman: Maktabah Dār al-Bayān, 1972.

Sulaiman, Ḥāriṡ bin. *Abū Hurairah Raḍiyallāh ‘Anh Ṣāḥib Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaih Wa Sallām: Dirāsah Ḥadīṡiyah Tārikhiyyah Hādifah*. Kuwait: Maktabah al-Kuwait al-Waṭaniyyah Aṡnā’i an-Nasyr, 2007.

As-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Ad-Dur al-Manṡūr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011.

Asy-Syāfi‘ī, Syihabuddīn Abū al-‘Abbās ar-Ramlī. *Syarḥ Sunan Abī Daud*. al-Fayum, Mesir: Dār al-Falāh li al-Bahṡ al-‘Ilmī wa Taḥqīq at-Turāṡ, 2016.

Asy-Syaibānī, Abū ‘Abdullāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad Bin Ḥanbal, Ed. ‘Ādil Mursyid*. Edited by Vol. 20. Beirut: Muassat ar-Risālah, 2001.

Asy-Syairāzī, Abū Isḥāk Ibrāhīm bin ‘Alī. *Ṭabaqāt al-Fuqahā’*. Edited by Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār ar-Rāid al-‘Arabī, 1970.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Cet. II. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.

Asy-Syinqitī, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad. *Aḍwā’u al-Bayān fī Īḍāḥ Al-Qur’ān bi al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Syuhbah, Muḥammad bin Abū. *Difā‘ ‘an as-Sunnah wa Radd Syubh al-Mustasyrikīn wa al-Kitāb wa al-Mu‘āṣirīn*. Cet. II. Cairo: Mujammā‘ al-Buḥūṡ al-Islāmiyah, 1985.

Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmī‘ al-Bayān fī Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān*. Cet. I. Beirut: Mu’assasat al-Risalāh, 2000.

Taimiyyah, Taqiyuddīn Abū al-‘Abbās Ibn. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Edited by ‘Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim. Madinah: Mujammā‘ al-Malik Fahd, 1995.

Ṭaqqūsy, Muḥammad Suhail. *Tārīkh ad-Daulah al-‘Abbāsiyah*. Beirut: Dār al-Nafāis, 2009.

———. *Tārīkh ad-Daulah al-Amawiyyah*. Beirut: Dār an-Nafāis, 2010.

Titscher, S., M. Meyer, R. Wodak, and E. Vetter. *Methods of Text and Discourse Analysis*. Thousand Oaks: Sage Publications Ltd., 2000.

Trofimov, Yaroslav. *The Siege of Mecca: The 1979 Uprising at Islam's Holiest Shrine*. New York: Anchor Books, 2007.

Ṭurhūnī, Muḥammad bin Razzāq bin. *Mausū'ah Faḍā'il as-Suwar wa Āyāh Al-Qur'ān*. Jeddah: Maktabah al-'Ilm, 1993.

Al-'Ujairī, 'Abdullāh bin Ṣāliḥ. *Ma'ālim wa Manārāt: fī Nuṣūṣ al-Fitan wa al-Malāḥim wa Asyrāṭ as-Sā'ah 'alā al-Waqā'i' wa al-Ḥawādiṡ*. Dhahran: Arab Saudi: ad-Durar as-Saniyah, 2012.

Al-'Uṡaimīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ bin Muḥammad. *Syarḥ Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 2005.

Al-'Uṡmānī, Sa'duddīn. *Al-Manhaj al-Wasīṭ fi at-Ta'āmul Ma'a Sunnah an-Nabawiyyah*. Cairo: Dār al-Kalimah, 2012.

Velji, Jamel. *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*. Edinburgh: Endiburgh University Press, 2016.

Al-Yaman, Abū al-Qāsim Ja'far bin Manṣūr. *Kitāb al-Kasyf*. Edited by Muṣtafā Gālib. Beirut: Dār al-Andalūs, 1984.

Yücesoy, Hayrettin. *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam: The 'Abbāsid Caliphate in the Early Ninth Century*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2009.

Aż-Żahabī, Muḥammad Ḥusain. *At-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kuwait: Dār an-Nawādir, 2010.

———, Muḥammad Ḥusain. *Al-Isrā'liyāt Fi at-Tafsīr Wa Al-Ḥadīṡ*. Cairo: Maktabah Wahbah, 2000.

Aż-Żahabī, Syamsuddīn Abū 'Abdullāh. *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd ar-Rijāl*. Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1963.

———, *Sīyar al-A'Lām an-Nubalā.'* Edited by Syu'aib al-Arna'ūṭ. Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1985.

Zaidān, Jurjī. *Tārikh Ādab Al-Lugat Al-'Arabiyah*. Beirut: Dār al-Maktabah al-Ḥayah, 1978.

Az-Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Amrū bin Aḥmad. *Al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Gawāmiḍ at-Tanzīl*. Cet. III. Beirut: Dār Kitāb al-'Arabī, 1986.

Azani, Nadia Sarah, and Muhammad Luthfi Zuhdi. "The Challenges of Indonesia's Foreign Policy towards Palestine." In *6th*

International Conference on Trends in Social Sciences and Humanities (TSSH), 59–63. Bangkok: http://erpub.org, 2016.

Az-Zarkāsyī, Abū ‘Abdullāh Badruddīn. *Al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Damsyik: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1957.

Zayd, Nashr Hamid Abu. *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Beirut: Al-Markaz aṡ-Ṡaqāfī al-‘Arabī, Dār al-Baiḍā,’ 2014.

Az-Zirqā, Aḥmad bin Syaikh Muḥammad. *Syarḥ al-Qawā‘īd al-Fiqhiyah*. Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989.

Artikel Jurnal:

Abdullah, Assyari. “Membaca Komunikasi Politik Gerakan Aksi Bela Islam 212: Antara Politik Identitas dan Ijtihad Politik Alternatif.” *An-Nida’* Vol. 41, no. 2 (2018): 202–212.

Andregg, M. “ISIS and Apocalypse: Some Comparisons with End Times Thinking Elsewhere and a Theory.” *Comparative Civilizations Review* Vol 75, no. 1 (2016): 89–98.

Arif, Syaiful. “Kontradiksi Pandangan HTI Atas Pancasila.” *Jurnal Keamanan Nasional* Vol. 2, no. 1 (2016): 19–34.

Arifin, Ferdi. “Mubalig YouTube dan Komodifikasi Konten Dakwah.” *al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* Vol. 4, no. 1 (2019): 91–120.

Arifin, Naufal Armia. “The Evolution of ISIS in Indonesia With Regards to Its Social Media Strategy.” *Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional* Vol. 13, no. 2 (2017): 145–158.

Ayoub, Mahmoud. “Dhimmah in Qur’an and Hadith: With Commentary.” *Arab Studies Quarterly* Vol. 5, no. 2 (1983): 172–191.

Barron, Bruce, and Diane Maye. “Does ISIS Satisfy the Criteria of an Apocalyptic Islamic Cult? An Evidence-Based Historical Qualitative Meta-Analysis.” *Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* Vol. 8, no. 1 (2017): 81–33.

Baskara, Benny. “Islamic Puritanism Movements in Indonesia as Transnational Movements.” *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies* Vol. 2, no. 1 (2017): 1–22.

Basyir, Kunawi. "Ideologi Gerakan Politik Islam di Indonesia." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 16, no. 2 (2016): 339–362.

Baugut, Philip, and Katharina Neumann. "Online Propaganda Use During Islamist Radicalization." *Information, Communication & Society* Vol. 22, no. 8 (2019): 1–23.

Bendle, M. F. "The Apocalyptic Imagination and Popular Culture." *The Journal of Religion and Popular Culture* Vol. 11, no. 1 (2005): 1–11.

Berger, J. M. "The Metronome of Apocalyptic Time: Social Media as Carrier Wave for Millenarian Contagion." *Perspectives on Terrorism* Vol. 9, no. 4 (2015): 61–71.

Brown, Norman O. "The Apocalypse of Islam." *Social Text* 8, no. 1 (1983): 155–171.

Boutz, J., H. Benninger, and A. Lancaster. "Exploiting the Prophet's Authority: How Islamic State Propaganda Uses Hadith Quotation to Assert Legitimacy." *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 42, no. 11 (2019): 972–996.

Bouvier, Gwen. "What Is A Discourse Approach to Twitter, Facebook, YouTube and Other Social Media: Connecting with Other Academic Fields?" *Journal of Multicultural Discourses* Vol. 10, no. 2 (2015): 149–162.

Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method." *Qualitative Research Journal* Vol. 9, no. 2 (2009): 27–40.

Chau, Clement. "YouTube as a Participatory Culture." *New Directions for Youth Development* Vol. 2010, no. 128 (2010): 65–74.

Celso, A. N. "Dabiq: IS's Apocalyptic 21st Century Jihadist Manifesto." *Journal of Political Sciences & Public Affairs* Vol. 2, no. 4 (2014): 1–4.

———. "The 'Caliphate' in the Digital Age: The Islamic State's Challenge to the Global Liberal Order." *International Journal of Interdisciplinary Global Studies* Vol. 10, no. 10 (2015): 1–26.

van Dijk, Teun Adrianus. "Principles of Critical Discourse Analysis." *Discourse & Society* Vol. 4, no. 2 (1993): 249–283.

Cook, David. “Hadith, Authority and the End of the World: Traditions in Modern Muslim Apocalyptic Literature.” *Oriente Moderno* Vol. 82, no. 1 (2002): 31–53.

Cook, Michael. “Eschatology and The Dating Tradition.” In *The Formation of the Classical Islamic Word: Ḥadīth*, edited by Harald Motzki, 217–241. Vol. 28. New York & London: Routledge Publishing, 2016.

Denzin, Norman K. “The Seventh Moment: Qualitative Inquiry and the Practices of a More Radical Consumer Research.” *The Journal of Consumer Research* Vol. 28, no. 2 (2001): 324–330.

Dillon, Michele. “The Sociologyof Religion in Late Modernity.” In *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michele Dillon, 3–15. New York: Cambridge University Press, 2003.

Downey, John, and Natalie Fenton. “New Media, Counter Publicity and the Public Sphere.” *New Media & Society* Vol. 5, no. 2 (2003): 185–202.

Duderija, Adis. “Evolution in the Concept of Sunnah during the First Four Generations of Muslims in Relation to the Development of the Concept of an Authentic Ḥadīth as Based on Recent Western Scholarship.” *Arab Law Quarterly* Vol. 26, no. 4 (2012): 393–437.

———. “Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications.” *Religion Compass* Vol. 5, no. 7 (2011): 314–325.

Ernst, J., J. B. Schmitt, D. Rieger, A. K. Beier, P. Vorderer, G. Bente, and H. J. Roth. “Hate Beneath the Counter Speech? A Qualitative Content Analysis of User Comments on YouTube Related to Counter Speech Videos.” *Journal for Deradicalization* Vol. 10, no. 1 (2017): 1–49.

Fadhal, Soraya, and Lestari Nurhajati. “Identifikasi Identitas Kaum Muda di Tengah Media Digital (Studi Aktivitas Kaum Muda Indonesia di Youtube).” *Jurnal Al-Azhar Indonesia Seri Pranata Sosial* Vol. 1, no. 3 (2012): 176–200.

Fariansyah, Mohammad, Dadang Rahmat Hidayat, and Achmad Abdul Basith. “Konstruksi Makna Aksi Massa 212 Bagi Wartawan Detik.” *Jurnal Kajian Jurnalisme* Vol. 3, no. 2 (2020): 196–209.

Fairclough, Norman. “Discourse and Text: Linguistic and Intertextual Analysis within Discourse Analysis.” *Discourse & Society* Vol. 3, no. 2 (1992): 193–217.

Farwell, James P. “The Media Strategy of ISIS.” *Survival* Vol. 56, no. 6 (2014): 49–55.

Fealy, Greg. “Apocalyptic Thought, Conspiracism and Jihad in Indonesia.” *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* Vol. 41, no. 1 (2019): 63–85.

Foust, Christina R., and William O’Shannon Murphy. “Revealing and Reframing Apocalyptic Tragedy in Global Warming Discourse.” *Environmental Communication* Vol. 3, no. 2 (2009): 151–167.

Garland, David. “What Is a History of the Present? On Foucault’s Genealogies and Their Critical Preconditions.” *Punishment & Society* Vol. 16, no. 14 (2014): 365–384.

Gharaibeh, Rohile. “At-Ta‘ārud Aza-Ẓāhirī Bayn Al-Qur’ān wa as-Sunnah.” *Majallah al-Manārah li al-Buḥūṡ wa ad-Dirāsah* Vol. 23, no. 2 (2017): 95–126.

Gråtrud, H. “Islamic State Nasheeds as Messaging Tools.” *Studies in Conflict in Terrorism* Vol. 39, no. 12 (2016): 1050–1070.

Gregg, H. S. “Three Theories of Religious Activism and Violence: Social Movements, Fundamentalists, and Apocalyptic Warriors.” *Terrorism and Political Violence* Vol. 28, no. 2 (2016): 338–360.

Gunawan, Fahmi, Yopi Thahara, and Faizal Risdianto. “Trick of Political Identity: Analyzing Appraisal System on 212 Movement Reunion in Online Media (2019)” *Register Journal* Vol. 12, no. 1 (2019): 62–80.

Hasan, Noorhaidi. “Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia.” *Indonesia* Vol. 73, no. 73 (2002): 145–169.

Hatta, Juparno. “Konstruksi Mitos Iluminati Pada Masjid Al-Safar (Analisis Semiotika Roland Barthes).” *Jurnal Sosiologi Agama* Vol. 13, no. 2 (2019): 67–94.

Hilmy, Masdar. "Akar-Akar Transnasionalisme Islam Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 6, no. 1 (2011): 1–13.

Hjarvard, Stig. "Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion." In *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, edited by S. Hjarvard and M. Lövheim, 21–44. Göteborg: Nordicom, 2012.

Hook, Derek. "Genealogy, Discourse,'Effective History': Foucault and the Work of Critique." *Qualitative Research in Psychology* Vol. 2, no. 1 (2005): 3–31.

Jones, Sidney, and Solahudin. "ISIS in Indonesia." *Southeast Asian Affairs* Vol. 2015, no. 1 (2015): 154–163.

Julião, José Nicolao. "An Introduction to Foucault's Nietzschean Genealogy." *International Journal of Philosophy* Vol. 6, no. 2 (2018): 19–22.

Klausen, J. "Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq." *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 38, no. 1 (2015): 1–22.

Knoblauch, Hubert, and Bernt Schnettler. "Videography: Analysing Video Data as a 'Focused' Ethnographic and Hermeneutical Exercise." *Qualitative Research* Vol. 12, no. 3 (2012): 334–356.

Lawson, Tood. "Duality, Opposition and Typology in the Qur'an: The Apocalyptic Substrate." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 10, no. 2 (2008): 23–49.

Leech, N., and A. Onwuegbuzie. "An Array of Qualitative Data Analysis Tools: A Call for Data Analysis Triangulation." *School Psychology Quarterly* Vol. 22, no. 4 (2007): 557–584.

Lewis, Bernard. "An Apocalyptic Vision of Islamic History" (1950), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* Vol. 13, no. 2 (1950): 308–338.

Litvak, M. "Martyrdom Is Life: Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas." *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 33, no. 8 (2010): 716–734.

Lubis, Nikmah. "Agama dan Media: Teori Konspirasi Covid-19." *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol. 4, no. 1 (2021): 45–58.

Lukman, Fadhli. "Digital Hermeneutics and A New Face of the Qur'an Commentary: The Qur'an in Indonesian's Facebook." *Journal Al-Jami'ah* Vol. 56, no. 1 (2018): 95–120.

———. "Tafsir Sosial Media di Indonesia." *Jurnal Nun* Vol. 2, no. 2 (2016): 117–139.

Mansor, S. N., S. H. Hamjah, and I. N. A. Zur Raffar. "Ideologi Gerakan Islamic State of Iraq and Sham (ISIS) di Malaysia." *Islāmiyyāt* Vol. 40, no. 2 (2018): 95–103.

Marega, S. "Apocalyptic Trends in Contemporary Politics." *Estudios* Vol. 35, no. 1 (2017): 411–431.

McNeish, W. "From Revelation to Revolution: Apocalypticism in Green Politics." *Environmental Politics* Vol. 26, no. 6 (2017): 1035–1054.

Moir, N. L. "ISIL Radicalization, Recruitment, and Social Media Operations in Indonesia, Malaysia, and the Philippines." *Prism* Vol. 7, no. 1 (2017): 90–107.

Momen, M. "Millennialist Narrative and Apocalyptic Violence." *Journal of the British Association for the Study of Religion (JBASR)* Vol. 20, no. 1 (2018): 1–18.

Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions: A Survey." *Brill: Arabica* 52, no. 2 (2005): 204–253.

Murdiaty, Angela, and Chatrine Sylvia. "Pengelompokkan Data Bencana Alam Berdasarkan Wilayah, Waktu, Jumlah Korban dan Kerusakan Fasilitas dengan Algoritma K-Means." *Jurnal Media Informatika Budidarma* 4, no. 3 (2020): 744–752.

Noorhayati, Mahmudah, Fatmawati Fatmawati, and Minangsih Kalsum. "Da'wah and the 2019 Indonesian Presidential Election: A Closer Look to Da'wah Actors Activism and Methods." *Jurnal Komunikasi Islam* Vol. 10, no. 1 (2020): 1–25.

Nur, M. Irpan. "Pembakaran Bendera Bertuliskan Kalimat Tauhid: Analisis Framing Media Online: BBC.com, Detik.com, dan Tempo.co." *Kalijaga Journal of Communication* Vol. 1, no. 1 (2019): 157–170.

O'Leary, S. D. "A Dramatistic Theory of Apocalyptic Rhetoric."

Quarterly Journal of Speech Vol. 79, no. 1 (1993): 385–426.

O'Shea, J. "ISIS: The Role of Ideology and Eschatology in the Islamic State." *The Pardee Periodical Journal of Global Affairs* Vol. 1, no. 2 (2018): 51–65.

Özdemir, Ahmet. "Classical and Modernist Approaches to the Miracles in the Qur'an: A Diachronic Review." *Şarkiyat* Vol. 11, no. 2 (2019): 468–479.

Phillips, V. "The Islamic State's Strategy: Bureaucratizing the Apocalypse through Strategic Communications." *Studies in Conflict & Terrorism* Vol. 40, no. 9 (2017): 731–757.

Pišev, M. "I Believe in God and Judgment Day - Hayrun Yahya and The Contemporary Contextualization of Apocalyptic Hadiths." *Issues in Ethnology and Anthropology* Vol. 8, no. 1 (2013): 221–238.

Ponder, S., and J. Matusitz. "Examining ISIS Online Recruitment through Relational Development Theory." *Connections: The Quarterly Journal* Vol. 16, no. 4 (2017): 35–50.

Prasetio, Bambang. "Pembubaran Hizbut Tahrir di Indonesia dalam Perspektif Sosial Politik." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 19, no. 2 (2019): 251–264.

Rahmat, Hayatul Khairul, and Desi Alawiyah. "Konseling Traumatik: Sebuah Strategi Guna Mereduksi Dampak Psikologis Korban Bencana Alam." *Jurnal Mimbar: Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani* Vol. 6, no. 1 (2020): 34–44.

Raverkar, S. D., and M. Nagori. "Classification of YouTube Metadata Using Shark Algorithm." *International Journal of Computer Applications* Vol. 132, no. 9 (2015): 18–21.

Riedl, M. "Terrorism as 'Apocalyptic Violence': On the Meaning and Validity of a New Analytical Category." *Social Imaginaries* Vol. 3, no. 2 (2017): 77–107.

Rijal, Najamuddin Khairur. "Eksistensi dan Perkembangan ISIS: Dari Irak Hingga Indonesia." *Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional* 13, no. 1 (2017): 45–60.

Roberge, Jonathan. "What Is Critical Hermeneutics?" *Thesis Eleven* Vol. 106, no. 1 (2011): 5–22.

Şahin, Kaya. “Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as A Portent of the Last Hour.” *Journal of Early Modern History* Vol. 14, no. 4 (2010): 317–354.

Schacht, Joseph. “A Revaluation of Islamic Tradition.” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* Vol. 1, no. 1 (1949): 143–154.

Segrest, S. P. “ISIS’s Will to Apocalypse.” *Politics, Religion & Ideology* Vol. 17, no. 4 (2016): 352–369.

Shimono, Akari, Yuki Kakui, and Toshihiko Yamasaki. “Automatic YouTube Thumbnail Generation and Its Evaluation.” In *Proceedings of the 2020 Joint Workshop on Multimedia Artworks Analysis and Attractiveness Computing in Multimedia*, 25–30, 2020.

Shouk, A. I. A. “A Bibliography of the Mahdist State in the Sudan (1881-1898).” *Sudanic Africa* Vol. 10, no. 1 (1999): 133–168.

Siersdorfer, S., S. Chelaru, W. Nejdl, and J. San Pedro. “How Useful Are Your Comments? Analyzing and Predicting YouTube Comments and Comment Ratings.” In *Proceedings of the 19th International Conference on World Wide Web*, 891–900. ACM Conferences, 2010.

Syamsuddin, Sahiron. “Pendekatan dan Analisis dalam Penelitian Teks Tafsir.” *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya* Vol. 12, no. 1 (2019): 131–149.

Asy-Syarmān, Khālid Muḥammad, and Sa‘īd Muḥammad Bawa‘inah. “Aḥadīṡ al-Fitan Mafhūmihā wa at-Taṣnīf fīhā wa Qīmatuhā al-‘Ilmiah wa Qawā‘id Fahmihā.” *Al-Majallah al-Urduniyah fī ad-Dirāsāt al-Islāmiyah* Vol. 12, no. 4 (2016): 127–149.

Tafesse, Wondwesen. “YouTube Marketing: How Marketers’ Video Optimization Practices Influence Video Views.” *Internet Research* Vol. 30, no. 6 (2020): 1689–1707.

Taylor, John B. “Some Aspects of Islamic Eschatology.” *Rel. Stud. Religious Studies* Vol. 4, no. 1 (1968): 57–76.

Thomas, R. L. “Literary Genre and Hermeneutics of the Apocalypse.” *The Master’s Seminary Journal* Vol. 2, no. 1 (1991): 79–97.

Turner, C. “The Tradition of Mufaddal and the Doctrine of the Raj‘a:

Evidence of Ghuluww in the Eschatology of Twelver Shi'Ism?" *Journal of Iran* Vol. 44, no. 1 (2006): 175–195.

Vergani, Matteo, and Dennis Zuev. "Neojihadist Visual Politics: Comparing YouTube Videos of North Caucasus and Uyghur Militants." *Asian Studies Review* 39, no. 1 (2014): 1–22.

Warburg, Gabriel. "Mahdism and Islamism in Sudan." *International Journal of Middle East Studies* Vol. 27, no. 2 (1995): 219–236.

Wellum, Stephen J. "Editorial: Thinking Biblically and Theologically about Eschatology." *The Southern Baptist Journal of Theology* Vol. 14, no. 1 (2010): 2–3.

Wojcik, D. "Embracing Doomsday: Faith, Fatalism, and Apocalyptic Beliefs in the Nuclear Age." *Western Folklore* Vol. 55, no. 1 (1996): 297–330.

Zeidan, David. "Jerusalem in Islamic Fundamentalism." *Evangelical Quarterly* Vol. 78, no. 3 (2006): 237–256.

Laporan Penelitian:

Damme, Laurens Van. "Contemporary Islamic Apocalyptic Thought: An Analysis of ISIS' Dabiq and Rumiyah." In *Thesis Master in de Geschiedenis, Univesiteit Gent*, 1–209. Ghent: Belgium: Universiteit Gent, 2018.

Musselwhite, Matthew Henry. "ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State." In *Masters Thesis & Specialist Projects, The Faculty of the Department of Philosophy and Religion*, 1–226. Bowling Green: Western Kentucky University, 2016.

Muqtada, Muhammad Rikza. "Millenarianisme Islam: Studi Tentang Transformasi Ide dalam Hadis-Hadis Mahdawiyah." In *Disertasi, Prodi. Studi Islam,* edited by Suyadi and AlMakin. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2018.

Internet:

Google Trend. "Perbandingan Pencarian Kata Kunci Tema-Tema Kajian Keagamaan di YouTube." *Googletrends.Com*. Last modified 2020. Accessed June 13, 2020. https://trends.google.co.id/trends/explore?date=2015-01-01 2020-06-13&geo=ID&gprop=youtube&q=akhir

zaman,fiqih,hukum islam,%2Fm%2F0j6y3,politik islam.

ISIS. "The Return of Khilafah." *Dabiq Magazine Issue 1*, 2014. Accessed Desember 14, 2020. https://www.ieproject.org/projects/dabiq1.pdf.

Usher, Sebastian. "Syria Conflict: IS 'Ousted from Symbolic Town of Dabiq.'" *BBC.Com*. Last modified 2016. Accessed December 23, 2020. http://www.bbc.com/news/world-middle-east-37670998.

Umah, Anisatul. "Heboh! Peta Palestina Hilang dari Google Maps, Ini Faktanya." *Website Version*. Last modified 2020. Accessed August 14, 2020. https://www.cnbcindonesia.com/tech/20200725185310-37-175418/heboh-peta-palestina-hilang-dari-google-maps-ini-faktanya.

We are social. "Digital 2020: Indonesia." *Wearesocial.Com*. Last modified 2020. Accessed March 22, 2020. https://datareportal.com/reports/digital-2020-indonesia.

YouTube:

YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=N_MuHMo_tCw, diakses pada tanggal 06 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=1-Z6R369_sU&t=964s, diakses pada tanggal 26 April 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=1-Z6R369_sU, diakses pada 26 April 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=23Pg4FFVxVQ&t=360s, diakes pada tanggal 21 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=2OAg3mnvNWE, di akses pada tanggal 04 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=2TYINOHmYaY, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=4nOWCRElWaA&t=45s, diakses pada tanggal 09 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=7l40RLWVLpg, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=gz6TlDTP5GI&t=785s, diakses pada tanggal 22 Juzli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=kMIZywy4WEE&t=16s, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=oo3J0pbdx0E, diakses pada 29 April 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=qkh0GVXUUIg, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=qxVJnUdFB7Q, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=Sk-zM-smmBc&t=17s, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=taQ5pc83lyM, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=tebdp0ZPr9I, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=-tIn-JUxFUw, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=Tv9xDtjgxwY, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=ueKTmXFC6cQ, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=UhkcALNBUCE, diakses pada tanggal 26 Januari 2021.

———. https://www.youtube.com/watch?v=ybagBxc8gaA&t=303s, diakses pada tanggal 04 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=Z7KBfmdao1A&t=15s, diakses pada 19 Juli 2020.

———. https://www.youtube.com/watch?v=8k3ffVb9XEc, diakses pada tanggal 27 Maret 2020.

ISTILAH OPERASIONAL

Istilah	Definisi Operasional
Akhir Zaman	Peristiwa-peristiwa huru-hara yang terjadi menjelang datangnya hari Kiamat.
Analisis Wacana Kritis	CDA tiga dimensi yang digagas oleh Norman Fairclough. Pendekatan ini bekerja pada tataran teks dan konteks sosial.
Apokaliptik	Istilah lain dari akhir zaman yang digunakan dalam studi teologi.
Apocalypticism	Ideologi yang mengandung paham kebangkitan negara berbasis agama melalui wacana akhir zaman.
Asyrāṭ as-Sā'ah	Tanda-tanda hari kiamat yang meliputi huru-hara akhir zaman.
Dekontekstualisasi	Pendekatan dalam metodologi penafsiran yang berbasis pada makna leksikal dan makna kontekstual, namun mengabaikan makna historis.
Eskatologi	Salah satu bidang studi teologi yang membahas tentang konsep hari Kiamat. Istilah ini juga digunakan dalam teologi Islam untuk merepresentasikan peristiwa hari Kiamat dan setelahnya.
al-Fitan	Istilah yang digunakan oleh *millenarian* Muslim untuk merepresentasikan peristiwa akhir zaman.
Genealogi Historis	Pendekatan yang mangacu pada analisis data historis secara diakronik dengan mengungkap aspek-aspek transmisi dan transformasinya di setiap era.
Hermeneutika Kritis	Pendekatan penafsiran yang berbasis pada analisis teks dan konteks soisal historis
Ideologi	Konstruksi paham yang diproduksi dan didistribusikan dalam rangka memengaruhi opini khalayak publik.
Isnād	Nama-nama perawi atau pemancar yang mentransmisikan riwayat-riwayat Hadis.

Isnād-cum-Matn	Pendekatan analisis kritis terhadap jaringan *isnād* dan *matn* yang dikembangkan oleh Harald Motzki.
Jalur Transmisi Riwayat	Serangkaian jalur *isnād* periwayatan Hadis dari generasi awal Islam hingga sampai kepada kollektor.
Kajian-kajian Keagamaan	Aktivitas ceramah tentang tema-tema keagamaan yang dilakukan oleh mubalig.
Kelompok Militansi Jihadis-ekstremisme Transnasional	Kelompok sosial masyarakat yang berbasis politik keagamaan dengan menyebarkan paham kekerasan. Mereka di antaranya ISIS, al-Qaidah, Taliban, dan sejenisnya.
Kollektor	Orang-orang yang melakukan kanonisasi atau pengumpulan riwayat-riwayat Hadis dalam karya-karya mereka.
Matn	Redaksi Hadis.
al-Malāḥim	Istilah yang digunakan oleh *millenarian* Muslim untuk merepresentasikan peristiwa perang di akhir zaman.
Malḥamat al-Kubrā'	Peristiwa perang antara Dajal dan pasukannya melawan Nabi Isa, Imam Mahdi dan pasukannya di akhir zaman.
Millenarian Muslim	Orang-orang yang meyakini adanya akhir zaman dengan memproduksi dan medistribusikan ideologi *apocalypticism*.
Penafsiran	Praktik dan produk interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis
Perang Akhir Zaman	Serangkaian pertempuran menjelang hari Kiamat.
as-Sā'ah	Istilah yang digunakan dalam Al-Qur'an untuk merepresentasikan peristiwa hari Kiamat.
Ustaz Akhir Zaman	Gelar bagi mubalig yang konsern mengkaji tema-tema akhir zaman dalam mode kajian-kajian keagamaan di media sosial virtual *YouTube*.
Virtual	Media sosial yang berbasis pada sistem komunikasi daring.

Wacana	Segala bentuk informasi yang dikomunikasikan, serta berpengaruh luas terhadap khalayak publik.
YouTube	Salah satu *platform* media sosial virtual berbasis audieo visual yang dapat diakses di laman www.youtube.com.

INDEKS AYAT-AYAT AL-QUR'AN

INDEKS RIWAYAT-RIWAYAT HADIS

Muslim/40	إني تركتُ في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه....	64
Muslim/2896	مَنَعَتِ الْعِرَاقُ قَفِيزَهَا وَدِرْهَمَهَا....	66
Abū Nu'aim/-	إِذَا كَانَتْ صَيْحَةٌ فِي رَمَضَانَ....	67
Abū Daud/4291	إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ....	79
Ibn Mājah/4089	سَيُصَالِحُكُمُ الرُّومُ صُلْحًا آمِنًا....	81
	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا....	82
Muslim/2897	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَنْزِلَ الرُّومُ بِالْأَعْمَاقِ....	83
Abū Daud/438	إِنَّكُمْ فِي النُّبُوَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ....	93
Bukhārī/3695	أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ حَائِطًا....	115
Bukhārī/4024	وَقَعَتِ الفِتْنَةُ الأُولَى....	117
Aḥmad/18957	لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ...	125
Bukhārī/3586	كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ....	152
Bukhārī/4635	لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ....	155
Muslim/2952	كَانَ الْأَعْرَابُ إِذَا قَدِمُوا....	156
Muslim/2953	مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ....	164
Bukhārī/6167	مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ....	157
Muslim/2538	يَقُولُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ....	157
Muslim/2894	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَحْسُرَ الْفُرَاتُ....	159
Bukhārī/6504	بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَذِهِ...	161
Muslim/10	سَلُونِي، فَهَابُوهُ أَنْ يَسْأَلُوهُ....	164
Muslim/156	لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي....	166
Muslim/2914	لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا التُّرْكَ....	175
Bukhārī/2925	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ....	175
Muslim/157	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكْثُرَ الْهَرْجُ....	215
Aḥmad/10858	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَطَاوَلَ النَّاسُ....	215
Aḥmad/7161	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ....	215
Aḥmad/10862	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَفِيضَ فِيكُمْ الْمَالُ....	215

Al-Ḥumaidī/1135	لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ....	215
Bukhārī/120	حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ....	217
Muslim/3695	لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الْإِسْنَادِ....	220
Ibn al-Jauzī/-	الزِّنَا لَا يدْخل الْجنَّة.	221
Ibn al-Jauzī/-	خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَّكِئًا عَلَى....	221
ِAbū Nu‘aim/-	أَفَلَا أُحَدِّثُكَ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ....	224
ِAbū Nu‘aim/-	اعْدُدْ يَا عَوْفُ سِتًّا بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ....	225

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri:

Nama	: **Abdul Muiz Amir**
Tempat, Tgl Lahir	: Pinrang, 02 Maret 1985
NIP	: 198503022015031002
Pangkat/Gol.	: Asisten Ahli / III/b
Jabatan	: Dosen/Penata Muda Tk. I
Alamat Rumah	: Perum. Rajawali Residence, Jl. KS. Tubun, Blok F/4, Kendari, Sulawesi Tenggara
Alamat Kantor	: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kendari, Jl. Sultan Qaimuddin, No. 17-18, Kendari Sulawesi Tenggara
Email	: abdulmuiz@iainkendari.ac.id
No. Tlp/Hp	: 081242467623
Nama Ayah	: Amir
Nama Ibu	: Hj. Halimah, S.Ag.
Nama Istri	: Rapiah Jamilah
Nama Ayah Martua	: Alm. Drs. KH. Jamaluddin Sammang
Nama Ibu Martua	: Hj. Akilah, S.Ag.

B. Riwayat Pendidikan

Jenjang	Tempat	Tahun
SD	SDN Inpres 164 Patobong, Kab. Pinrang, Sulawesi Selatan, Indonesia.	1993-1998
SMP	Madrasah Tsanawiyah, Pondok Pesantren Mambaul Ulum DDI Patobong, Kab. Pinrang, Sulawesi Selatan, Indonesia.	1998-2000
SMA	Madrasah Aliyah, Pondok Pesantren Manahilil Ulum DDI Kaballangan, Kab. Pinrang, Sulawesi Selatan, Indonesia.	2000-2003
S1	Universitas Al-Azhar, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Ilmu Al-Qur’an, Kairo, Mesir.	2003-2008
S2	UIN Alauddin Makassar, Prodi. Tafsir Hadis, Indonesia.	2009-2011

S3	UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prodi Studi Qur’an dan Hadis (SQH), Indonesia.	2018-Sekarang

C. Minat Keilmuan

Islamic Studies: Studi Qur’an dan Hadis

D. Riwayat Pekerjaan

Jabatan	Tempat Tugas	Tahun
Dosen LB	Fakultas Tarbiyah, UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan.	2011-2014
Dosen LB	Fakultas Tarbiyah STAI YAPIS Takalar, Sulawesi Selatan.	2013-2014
Dosen Tetap (PNS)	Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah, IAIN Kendari, Sulawesi Tenggara.	2015-Sekarang

E. Prestasi/Penghargaan

Prestasi/Penghargaan	Pemberi	Tahun
Penerima Beasiswa di *Al-Majlis al-A’lā li aṡ-Ṡaqāfah al-Islāmiyyah*, Kairo-Mesir.	*Al-Majelis al-A’la li aṡ-Ṡaqāfah al-Islāmiyyah*, Kairo-Mesir.	2004-2007
Mahasiswa Berprestasi Tahun I, II dan III di Universitas Al-Azhar Kairo-Mesir	Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan (KKS) Mesir.	2004-2006
Penerima Beasiswa Program Magister di UIN Alauddin Makassar	UIN Alauddin Makassar, Sulawesi Selatan.	2009-2011
Terbaik II Diklat Prajabatan CPNS Gol. III Angk. II.	Balai Diklat Keagamaan, Makassar, Sulawesi Selatan.	2016
Penerima Beasiswa MORA 5000 Doktor.	Kementerian Agama Republik Indonesia.	2018-2021
Pemenang Beasiswa MIZAN 2020, Kategori Proposal Disertasi.	Mizan Pustaka Indonesia.	2021

F. Pengalaman Organisasi

Nama Organisasi	Jabatan	Tahun
PW-NU Sulawesi Tenggara	Ketua LAZISNU PW-NU Sulawesi Tenggara	2019-Sekarang
AIAT se-Indonesia	Anggota	2020-Sekarang
OIAAI Sulawesi Tenggara	Wakil Ketua	2020-Sekarang

G. Karya Ilmiah

Judul	Penerbit
Laporan Penelitian	
Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Akarīm Syekh Tantawi Jauhari (Sebuah Kajian Metodologis atas Penafsirannya terhadap Ayat-ayat Kauniyah)	-
	-
Buku Chapter	
Facebooker: Penista Agama di Maafkan, Fatwa Ulama Diabaikan dalam Buku *Religion Society and Social Media*	Deepublish, Yogyakarta, 2018
Konsep *Milk al-Yamīn*: Penafsiran atas QS. 4:24 dengan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* dalam Buku Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā* atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer	Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT): Yogyakarta, 2020.
Artikel Jurnal	
Study Living Qur'an: The Analysis of Understanding Surah al-Nahl (125) Against Demonstration-Based Communication Behavior	IOP Conference Series: Earth and Environmental Science, Vol. 175, No. 1, 2018 (Scopus Q3).
Using Singular in The Plural Sense (Study in the Quranic Verses and the Words of the Arabs)	Jurnal Langkawi, Vol. 4, No. 1, 2018 (Sinta 3).
The Infallibility of The Prophet Muhammad PBUH. As A Human being (A Study of His Ijtihad)	Jurnal Adabiyah, Vol. 19, No. 2, 2019 (Sinta 2).
The Identity of Godliness in the Digital Age (Study of the Use of Religious Symbols in Social Media)	Jurnal ISJOUST, Vol. 3, No. 1, 2019 (Sinta 4).

Diskursus Penafsiran Ayat *al-Ḥurūf al-Muqaṭṭa'ah*: Studi Analisis Tekstual dan Kontekstual	Jurnal MIQOT (Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman), Vol. 43, No. 1, 2019 (Sinta 2).
Reinterpretation df QS. al-A'Rāf [7]: 11-25 On Hoax: Hermeneutics Study Of Ma'nā-cum-Maghzā	Jurnal Ushuluddin, Vol. 27, No. 2, 2019 (Sinta 2).
Rekonsiliasi antara Islam dan Local Wisdom dalam Kontekstualisasi Hadith tentang Larangan Tashabbuh	Jurnal ISLAMICA (Jurnal Studi Keislaman), Vol. 13, No. 2, 2019 (Sinta 2).
Dinamika dan Terapan Metodologi Tafsir Kontekstual (Kajian Hermeneutika *Ma'nā-cum-Maghzā* terhadap Penafsiran QS. *al-Mā'ūn*/107)	Jurnal Al-Izzah, Vol. 14, No. 1, 2019 (Sinta 4).
Interpretation of Gender Bias in QS. Al-Taubah/9 verse 71: Critical Review of Tafsir Al-Qur'an Tematik The Ministry of Religion Affairs Republic of Indonesia	Jurnal RELIGIA (Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman), Vol. 23, No. 2, 2020 (Sinta 2).
Analizing Isnad-Cum-Matn of Tauhid Phrase on Prophet's Flag Hadith	Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis, Vol. 22, No. 1, 2021 (Sinta 2).
Dialectic Relationship between the Qur'an and Hadith: The Interpretation of the Term "as-Sā'ah" Using Critical Hermeneutic Analysis	Jurnal Adabiyah, Vol. 21, No. 1, 2021 (Sinta 2).
Tafsir Virtual: Karakteristik Penafsiran dalam Konten Dakwah Akhir Zaman di *YouTube*	Jurnal Suhuf, Vol. 14, No. 1, 2021 (Sinta 2)
The Anomaly of Good-Looking: The Relationship between Spirituality and Extremism on Hadith and Social Religious Perspective	Jurnal QIJIS, Vol. 9, No. 2, 2021 (Scopus Q1)
How Muslims-Christians-Jews Relations in the Qur'an? (Critical Interpretation of Q. al-Baqarah/2:120 Using Ma'nā-cum-Magzā Approach)	Jurnal Al-Hikmah, Vol. 5, No. 1, 2022
Pattula' Bala as a Discursive Tradition: The Reception of the Qur'an in the Muslim Bugis Community	Vol. 10, No. 1, 2022 (Sinta 4)

Revivalism and Exegetical Reception of Āyāt At-Taḥkīm in Islamic Higher Education	Vol. 8, No. 1, 2022 (Sinta 2)
Segregation of Religious Identity: An Ethnography of Religion Pluralism And Cultural Trauma In the Tolaki Communities	Vol. 28, No. 2, 2022 (Sinta 2)